

عبد الله العروى

# مفهوم النابغة

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول



المركز الثقافي العربي



# مفہوم التاریخ

## المفامیم والاصول

• مفهوم التاريخ (المفاهيم والأصول)

• المؤلف: عبد الله العروي

• الطبعة الأولى، 1992. الطبعة الثانية، 1992 .

• جميع الحقوق محفوظة.

• الناشر: المركز الثقافي العربي

• العنوان:

□ بيروت/ الحمراء - شارع جان دارك - بناية المقدسي - الطابق الثالث.

• ص.ب./113-5158 • هاتف/343701-352826 • تليكس/NIZAR 23297LE/

---

□ الدار البيضاء/ • 42 الشارع الملكي - الأحباس • ص.ب./4006 • هاتف/307651-303339/

• 28 شارع 2 مارس • هاتف/271753 - 276838 • فاكس/305726/.

عبد الله العروى

# مفهوم النارية

الجزء الثاني

المفاهيم والأصول



المركز الثقافي العربي



الجزء الثاني

المفاهيم والأصول





**القسم الخامس**

---

**منطق المؤرخ**



## المشكل تاريخيا

التاريخ هو معرفة الدقائق والخصائص  
والمميزات

ميشله

### 5.1.1 مدخل

سنحاول في القسم الخامس من هذا الكتاب استعراض ما اقترحه بعض الدارسين من حلول للإشكالات التي أشرنا إليها في القسم الثاني [مفاهيم].

قلنا إن الباحث المعاصر في أمور الماضي لم يعد يفرق بين الحدث والوثيقة، بل يضع هذه في المرتبة الأولى. الحدث بالنسبة إليه استنتاج وليس معطى ينطلق منه. عملية النقد هي في أساسها مجموع الاجراءات التي تؤكد انتساب الحدث إلى الوثيقة وبالتالي قد يبقى الحدث في مستوى الظن دون أن يستطيع الباحث أبداً أن يقطع بصحته. والنقد لا يسمى نقداً إلا لأنه ينقض رواية سابقة كانت تضع الحدث قبل الوثيقة ولا يلتفت إلى هذه، في حالة وجودها، إلا لتأكيد المعلوم. ما يثبت الحدث في منظور التقليد هو اتصال السند، والسند بمثابة وثيقة (شاهدة) حية ناطقة معبرة لا تساويها، وضوحاً وبيانا، أية شاهدة مادية.

سنطرح في هذا القسم أسئلة تدور حول جهد المؤرخ. لذا، أم المشكلات تنشأ من صعوبة، استحالة حسب البعض، الارتقاء من الشاهدة إلى الواقعة، من الأثر إلى عين الخبر، من منطق المؤرخ إلى مصير التاريخ. والسؤال نفسه لا يتصور إلا في المنظور النقدي المعاصر، بل يتماهى معه، إذ لا فرق في المنظور التقليدي بين المؤرخ والتاريخ [التاريخ المروي والتاريخ الواقع]. يتكلم التاريخ بلسان المؤرخ فيمكن القفز مباشرة من الرواية إلى الفلسفة، من كتابة التاريخ، موضوع المنهجية، إلى «خطاب» التاريخ، موضوع الثيولوجيا [الكلاميات]<sup>(1)</sup>.

لخص أحد الكتاب «أن المؤرخ اليوم يجب عن الأسئلة التالية: مه؟ متى؟ أين؟ له؟

(1) لا يفهم الكتاب «التقليديون» قضايا معرفيات التاريخ فتراهم يخلطون باستمرار مسائل منهجية بأخرى فلسفية، دون الانتباه إلى دور المؤرخ في تكوين التاريخ.

أسئلة يجب عنها كذلك، كل في حدود خبرته واختصاصاته، الشرطي والقاضي والخير والقصاص والصحافي... يجب عنها المؤرخ، إلا أنه يجب إذا فعل ذلك بداهة، أما إذا توقف ليفكر ويتأمل فإنه ينقطع ويعجز عن استئناف الكلام. عند التأمل يبدو له كل لفظ من ألفاظه العادية مشكلاً. مثلاً، يقول بداهة: نشأ المولى عبد الرحمان بن هشام في تافيلالت. القول صحيح في ظاهره، لكن إذا سألنا: من عبد الرحمان هذا؟ بدا الخلل جلياً في كلام المؤرخ إذ يستبعد أن يكون قد نشأ في تافيلالت رجل واحد اسمه عبد الرحمان واسم أبيه هشام. إذا قيل: بل المعني هو السلطان العلوي المغربي، فواضح أن لا أحد يُولد سلطاناً. جملة بسيطة عادية وتهافت بمجرد ما ننظر فيها. قد يقال: هذه سفسطة. فائدتها فتح باب النقاش في منطق المؤرخين، أي في بنية كلامهم العادي. هذا فيما يتعلق بالجواب عن سؤال مه؟ لنعطي مثالين على السؤالين: أين ومتى؟ نقرأ أن المؤرخ تاقيت نشأ في فرنسا وأوغسطين في الجزائر والإدريسي في المغرب وابن خلدون في تونس، إلخ. هل يستقيم هذا الكلام؟ هل صحيح أن فرنسا والجزائر، إلخ، كانت موجودة بالمعنى الذي تفهم به هذه الأسماء اليوم؟ ألا نرتكب هنا أم الخطايا بالنسبة للمؤرخ أي خلط الأزمنة أو خطأ اللاتوقيت؟ نقرأ عند البعض أن الموسيقار البولوني شوبان ولد يوم الثالث والعشرين من شباط/فبراير. وعند البعض أنه ولد يوم الثالث من آذار/مارس. ونعلم أن الاختلاف لا يرجع إلى خطأ مطبعي أو إلى جهل، بل الواقع أن اليوم نفسه يوافق الثاني والعشرين من الشهر الثاني في تقويم، واليوم الثالث من الشهر الثالث في تقويم آخر. ينتج عن هذا الاختلاف في الترقيم أنه يعود من المستحيل القيام بعمل مستحب عند الكتاب المسلمين ونعني جمع من ولدوا في اليوم نفسه ضمن طبقة واحدة. نكتفي بهذه الأمثلة ونتساءل: عندما يجب المؤرخ، مثل غيره، هل يجب فعلاً أم يتوهم أنه يجب؟

هذا التساؤل تعرض له مفكرون كثيرون أثناء القرن التاسع عشر للميلاد وتعددت في شأنه الآراء، بل أصبح ميدان تخصص داخل الدراسات الفلسفية. إذا كانت فلسفة التاريخ التأملية تروم الكشف عن المصير، عن الغاية الخفية من تعاقب الحوادث، فإن ما يسمّى بفلسفة التاريخ النقدية لا تعدو تحليل الإجراءات التي يقوم بها المؤرخ عندما يتعامل مع الشواهد<sup>(1)</sup>. لم يستفد المؤرخون المحترفون من هذا النقاش لأنهم لم يشاركوا فيه إلا نادراً وحتى في حالة المشاركة فإنهم يقتصرون على المنهجيات. في القرن العشرين للميلاد غلب على الكتابات في هذا الباب الطابع الفلسفي الصرف، المنطقي واللغوي. الملفت للنظر أنه بقدر ما يستقلّ الفلاسفة المحترفون بالموضوع بقدر ما يتمّ الإعراض عن ممارسة المؤرخين

(1) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ 1961 ت.ع. (القاهرة، 1962)، ص 14 إلى 33.

المعاصرين والاكتفاء بفحص كتابة المؤرخين القدامى، فنرى البعض يقتصر على كتابة توقييد والبعض على مدرسة فون رانكه.

أرجانا النظر في منطق المؤرخ إلى ما بعد استعراض أنواع الكتابة التاريخية. ولقد اتضح الآن أن الخلاصة التي خرجنا بها، من عدم تناسق أساليب الكتابة التاريخية وانتفاء التوكل الضروري بين حقول المعرفة التاريخية، تحد من أهمية عدد كبير من التساؤلات التي طالما كثر حولها الجدل منذ نهاية القرن الماضي. لا فائدة إذاً في تلخيص هذا الإنتاج الضخم الذي شارك فيه بكيفية متميزة كل من الألمان والفرنسيين والأنجلوساكسونيين. نكتفي بالإشارة إلى بعض النقاط لأننا نتعرض لتوابعها في الفصول اللاحقة.

## 5.1.2 الإشكالية الألمانية

كانت ألمانيا منذ الإصلاح الديني أرضاً خصبة بالنسبة للتأليف التاريخي والبحث في منهاجه. فتولدت عن هذا النشاط الكبير نظرة خاصة تمثلت في تاريخانية فون رانكه وهغل. سادت سيادة مطلقة على الفكر القومي الألماني إلى غاية أواسط القرن الماضي حيث انهارت بسرعة مدهشة وتركت الميدان لأدلوجة أخرى استوتحت بعض حوافرها من انجازات علوم الطبيعة. فتغلبت النظرة المادية إما في شكل وضعاني كوثي، وإما في شكل جدلي ماركسي. وتعرضت التاريخانية لنقد لاذع. ثم بعد حين جاء الرد في صورة معرفياتية بطرح أسئلة كانتية نقدية على المادة التاريخية. ما هي الشروط المنطقية لكي تكون المعرفة التاريخية متمسكة ومطابقة لمادتها؟ انتعشت التاريخانية إذاً ولكن في ثوب جديد. إذا كانت في السابق ذات طابع فلسفي وروحي وحتى كلامي [إيولوجي]، فإنها أصبحت ذات نزعة منهجية منطقية صرف. وضع أسسها كل من فيلهلم ديلتاي وهانيريش ريكرت وأعطاهما شكلها النهائي ماكس فيبر<sup>(1)</sup>. ستركز على ما يجمع بين هؤلاء المفكرين الثلاثة، دون الالتفات إلى ما يميز كل واحد منهم، ونكون هكذا قد وصفنا في خطوطها العريضة معرفيات العلوم الإنسانية وضمنتها التاريخ.

1 - لا تختلف علوم الطبيعة عن التاريخ بالموضوع (المادة الجامدة مقابل الإنسان)، ولا بعامل الزمان (الحاضر مقابل الماضي)، بل بنظرة العالم واهتمامه. يدرس عالم الطبيعيات الكليات أي القوانين المتواترة المتسمة إذاً بالاستمرار والدوام، في حين أن المؤرخ يدرس الخصوصيات، والحالة الخصوصية لا تعني بالضرورة الوحدة والانفراد، الحالة التي لا ثاني لها، بقدر ما تعني الصورة التي يتعين بها القانون العام. نفس العينة التي يدرسها البيولوجي أو السوسبيولوجي بمنطقه يدرسها المؤرخ بمنطقه: التعارض هو إذاً بين إجراءين معرفيين. يقول

(1) أرون، فلسفة التاريخ العقلية [1936] (باريس 1969).

ريكرت: «نفس الواقع يكون طبيعةً عندما نرى فيه مميزاته العامة ويكون تاريخاً عندما نرى فيه الخاص». (ص 57). إن المعرفة حسب القوانين (النواميس) الطبيعية لا تملأ وحدها كل حقول المعرفة، بل يبقى المجال مفتوحاً لدراسة الخصوصيات في كل مظهر من مظاهر الواقع، كونياً كان أو بشرياً، مادياً كان أو ذهنياً<sup>(1)</sup>. لا يمكن منطقياً أن ينحلّ التاريخ في الطبيعيات كما يتخيل الماديون. المفهوم الأساسي في هذه النقطة والذي يميز معرفياً منظور المؤرخ هو التعمين.

2 - يأخذ الوضعانيون منهج الطبيعيات كمثال يجب أن يحتذى ويحاولون تطبيقه حرفياً في التاريخيات بدعوى أنه المسلك الوحيد الذي يضمن موضوعية المعرفة. لكن هذا قول يحتاج إلى برهان. العلم الطبيعي كما أسسه غليليو وديكار ونيوتن، هو نفسه أمر حدث في التاريخ، هو جزء من نظرة إلى الكون بعبارة ديلتاي، من ثقافة بعبارة ريكتر، هو نفسه قيمة بعبارة فيبر. وتبريره يحتاج بدوره إلى دراسة ثقافية من مستوى أعلى ومنظور أوسع. منهج الطبيعيات مبني على نظرية خاصة بالمعرفة وهذه بدورها متولدة عن تكوين فكري معين أي عن تاريخ<sup>(2)</sup>. المفهوم الجوهرى هنا، الذي يحدد مجال المعرفة التاريخية، هو مفهوم القيمة، إذ التاريخ يعني بالأساس رصد تكوّن القيم، قواعد الحكم على الأشياء والأحوال [3.8.5]. يستحيل أن ندرك القيمة عن طريق وصف الظواهر الطبيعية، كونية كانت أو بشرية. يبقى دائماً مجال مستقل، مجال الثقافة الذي هو بالضبط التاريخ<sup>(3)</sup>.

3 - كتب المؤرخون الوضعانيون مؤلفات استلهموا فيها منهج الطبيعيات والعلوم الإنسانية المتأثرة بها كالاقتصاد والاجتماع وعلم النفس التجريبي وعلم «الأجناس».. يدّعي هذا التأليف أنه موضوعي لأنه يصف ويقيس ظواهر عامة وعوامل خارجة عن إرادة البشر. يؤرخ مثلاً للمدينة، للتجارة، للطبقة الوسطى للرأسمالية، للأمة، للدولة، إلخ. هل هذه المفاهيم العامة موضوعية حقاً، من الملموسات الموصوفات، معطيات جاهزة تدرك مباشرة وبصرف الملاحظة في السياق التاريخي؟ كيف الفصل منطقياً بين الرأسمالية (مفهوم اقتصادي) والبورجوازية (مفهوم اجتماعي) والبروتستانتية (مفهوم فكري اعتقادي)؟ وإذا لم تكن هذه المفاهيم من المحسوسات، المدركات مباشرة، فهي إذاً مركبات ذهنية. من يركبها؟ المؤرخ بالطبع. لا المؤرخ كفرد مستقل عن أي تأثير، وإلاً تعددت المفاهيم واستحال

(1) فيدلپاند هو أول من قابل المعرفة حسب النواميس [ناموغرافيا] والمعرفة حسب الخصوصيات [ايدوغرافيا]. انظر كولنجود، ص 165 إلى 168.

(2) انظر بحوث الكسندر كواه وكل ما يسمّى بأرخیولوجيا المعارف.

(3) يمكن القول إن فلسفة فيبر هي خلاصة ممارسة بوركهارت.

التفاهم، بل المؤرخ بصفته عضواً في مجموعة، مرآة ينعكس فيها فكر مشترك عمومي في عهد معين. التاريخ الوضعاني ليس التاريخ الوحيد أو التاريخ الحق، بل هو تأليف واحد بين عدة تأليف ممكنة. يبدو موضوعياً لأنه مقبول لدى جماعة، لأنه المنطق البديهي في عصر من العصور. إنه محصلة، غير واعية بذاتها، غير نقدية، لعمل ذهني عادي يقوم به المؤرخ في كل لحظة وهو التعميم. المفهوم الأساسي في هذه النقطة هو التألفة [5.4] الذي يعني في نفس الوقت التمثل والتركيب والنمذجة.

في هذا المنظور يحافظ علم التاريخ على استقلاله، بل يستطيع أن يدّعي من جديد أنه علم العلوم. يستبعد هجمة الوضعانية وخطر الذوبان في العلوم الإنسانية المكونة على غرار الطبيعيات. ينفلت من سيطرة الاقتصاد أو النفسانية أو البيولوجيا. ألا أن هذا الإنقاذ لم يتم إلا بعد أداء ثمن مرتفع جداً والثمن هو النسبية. إذا كانت موضوعية علوم الطبيعة غير مضمونة، لأنها غير مستقلة عن التطور، فما القول في علوم التاريخ، خاصة إذا أكدنا أن مفاهيم المؤرخ اصطلاحية تبدو بديهية لأنها توافقية. قال ريكورت: مفهوم الطبيعة انجاز تاريخي وقال فير: الرأسمالية مفهوم ثقافي. أين إذا المعرفة الثابتة القارة عبر الأزمنة؟ ذاك كان حلم الوضعانيين فتبدّد على أيدي التاريخانيين الجدد<sup>(1)</sup>.

### 5.1.3 المساهمة الفرنسية

أثرت النظرية النقدية الألمانية في أوروبا كلها، لكن على درجات متفاوتة. في بلد كإيطاليا حيث لم يكن تقليد وطني راسخ اكتسحت الميدان وأصبحت هي النظرة القومية تحت قيادة كروتشه أما في فرنسا حيث كان أثر أوغست كونت لا يزال حياً وفي انجلترا حيث كانت أفكار هيوم مؤثرة جداً فإنها لم تمس إلا بعض القطاعات ولم تنل شيئاً من قوة نفوذ الوضعانية في شكلها الفلسفي والمنطقي.

لا أحد ينكر تأثير المنهجيات الألمانية على التأليف الفرنسي، تأثير زاد قوة ووضوحاً في أعقاب هزيمة 1870 والأزمة الفكرية التي ميزت وضعية فرنسا<sup>(2)</sup>. وعندما أسست المجلة التاريخية سنة 1876، لسان حال الأساتذة الجامعيين، فإنها كانت تقليداً واعياً للمجلات العلمية الألمانية<sup>(3)</sup>. لكن بجانب هذا التأليف الأكاديمي المتخصص والمتأثر بألمانيا وجد تأليف آخر انتهى في أواخر القرن بالاتحاد مع سوسيولوجيا أميل دوركهايم، إلا أنه كان في

(1) انظر: للمؤلف مفهوم الايديولوجيا (1980).

(2) رينان، الإصلاح الفكري والأخلاقي [1871]، تين، أصول فرنسا المعاصرة [1875 - 1893].

(3) لانغلوا وسينيوس، م. ص.، فصلان حول تعليم التاريخ في فرنسا.

الحقيقة وارث تقليد فرنسي أصيل تمثل في أعمال مونتسكيو، فولتير، غيزو وكونت. وعندما ترجم ماركس في أواخر الثمانينات فإنه قرء وفهم في ضوء هذا التيار القومي. إذا كانت الثقافة الوطنية الألمانية متجذرة في التاريخانية منذ ثورتها على نابليون، فإن الثقافة الفرنسية متجذرة في الوضعانية العلمانية منذ القرن الثامن عشر.

إن المواجهة العنيفة التي هزت أركان الجمعية الفلسفية الفرنسية، بداية هذا القرن، والتي تردّد صداها عند تلامذة أقسام الفلسفة حتى إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، بين المؤرخ شارل سينيوبوس والاقتصادي - الإحصائي فرانسوا سيميان، كانت في عمقها مواجهة بين التاريخانية، أو الدفاع عن خصوصية المنهج التاريخي في البحث، والوضعانية، أي توحيد كل مسالك البحث على غرار منهج الطبيعيات، كل هذا في محيط فرنسي متميز؛ إذ التاريخانية عند سينيوبوس أقل عمقاً وشمولية منها عند الألمان ووضعية سيميان أكثر دقة وأوسع مضموناً من المفهوم الألماني<sup>(1)</sup>. من جراء تأثير ديكرات، وهو تأثير أوضح في القرن التاسع عشر منه في القرن السابق حيث كانت تزاخمه التجريبية الإنجليزية، وكذلك بسبب الطابع العلماني للنظام السياسي، فإن العلم الطبيعي كان يمثل في عين الفرنسيين القيمة المطلقة التي لا يرقى إليها أدنى شك. ومن هنا كان تأويل هيغل وماركس في سياق كونت، وكذلك تغليب الجانب الأخلاقي على المنطقي للشروح الفرنسية على كانت. لم يمل أبداً الفرنسيون إلى النسبية حتى عندما كانت تأتيهم أصداؤها من جيرانهم اللاتين (كروتش في إيطاليا، أورتنغا في غاست في اسبانيا)<sup>(2)</sup>.

دارت مساجلة سينيوبوس وسيميان حول مشكل السببية والحتمية [5.3.2]. في حين أن الثاني كان يريد أن يفسر الأحداث التاريخية بإخضاعها لقوانين عامة تستببط بواسطة الإحصاء، كان الأول يؤكد أن الترجيحات الإحصائية لا تفسر الجزئيات وأن الباحث الذي يتقصّى أخبار الماضي من خلال الوثائق لا يجد فيها إلا توالي الجزئيات، فالسبب بالنسبة إليه، كما هو الحال بالنسبة للإنسان العادي، أكان واضحاً أو موضوع الواقعة، هو الحدث السابق ضمن التوالي الواحدة. كلاهما كان وضعاني التفكير، فلم يتكلم أي منهما عن منطق المؤرخ، بل كان دائماً يقصد التاريخ الواقع نفسه الذي يمثل معطى لا إشكال فيه. لذا، اتخذ النقاش ومنذ البداية طابعاً أرسطياً (العام ضد الخاص) بعيداً جداً عن ثنائية ريكرت [التعميم والتعيين]، وبقي المشكل يطرح على هذا الشكل إلى أواخر الثلاثينات<sup>(3)</sup>. إلا أن من يعود اليوم إلى

(1) لوففر ص 301، هنري برّ، ص 43 - 44.

(2) ميرهوف، 44 إلى 84.

(3) في هذه الظروف صدرت رسالة ريمون أرون حول فلسفة التاريخ. وبالطبع لم تفهم على وجهها.



مقالات سينيويوس يجد فيها، محررة بأسلوب واضح وأنيق، كثيراً من الأفكار التي اكتشفها من جديد، وربما استوحاها، التحليل الانجلوساكسوني وأفرغها في أسلوبه التجريدي الخاص.

#### 5.1.4 المساهمة الانجلوساكسونية

الوضعانية المنطقية انجاز مشترك نسائي - انجليزي حاول أن ينقذ العلم التجريبي من النسبية المضمنة في كل نظرة تاريخية. أثناء الحرب العالمية الثانية انتقلت المدرسة إلى أمريكا، إلى جامعة شيكاغو بالذات، وبدأت الهجمة الجديدة على التاريخية في شكل مقال كتبه كارل هيجل ناقشه بإسهاب في كتاب كامل وليم داري، ثم ردّ عليه هيجل. ومنذئذٍ والنقاش متواصل بين المتخصصين الأنجلوساكسونيين<sup>(1)</sup>.

كما أن التاريخية المنهجية [ريكرت] أقل إطلاقاً من الفلسفة [هيجل وحتى ديلتاي]، فإن الوضعانية المنطقية أقل شمولاً من وضعانية كونت أوتين إذ تحصر ههنا في التحليل المنطقي لخطاب الاختصاصيين في جميع حقول المعرفة. وبما أن التاريخية المنهجية أكدت أن منطق المؤرخ يخالف، فعلاً وحكماً، منطق الباحث في الطبيعيات وكذا في الاجتماعيات، فإن الوضعانية المنطقية يؤكد من جانبه أن تلك الخصوصية وهمية وأن مقال المؤرخ، عندما يكون علمياً يخضع بالضرورة لتلك القواعد المنطقية التي تميز مقال الفيزيائي أو السوسولوجي. وبذلك تمحور الجدال حول نقطة واحدة: هل توجد قواعد ضمنية في أقوال المؤرخين أم لا؟ إشارة إلى قواعد عامة حدسية لا تحتاج إلى ذكر أو تعيين تجعل أحكام المؤرخين، كل المؤرخين، مفهومة، دالة، بل معقولة.

يدرس أرنست لابروس [3.5.2] أسعار الحبوب آواخر القرن الثامن عشر في فرنسا. يجمع الأرقام ويستخرج منها جداول متناسقة يثبتها بعدئذ في رسوم بيانية. يلاحظ بالطبع اطراداً بين خط انخفاض الإنتاج (سنوات قحط) وخط ارتفاع الأسعار، لكن يلاحظ ما هو أهم: مطابقة بين كل قمة [أعلى قيمة عديدة] في رسومه البيانية ويوم ثوري، أي مظاهرة عنيفة في كبريات المدن الفرنسية. فيستخلص أن هناك قاعدة تقضي بأنه كلما عمت المجاعة انفجرت الثورة في المدن. إلا أن لابروس، من تلاميذ سيميان، وضعاني الاتجاه ولا عجب أن يوافق منهجه منطق الوضعانيين. لننتفض إلى إخباري تقليدي لا علم له بالاقتصاد أو الإحصاء. لنأخذ أحد كتاب المغرب في القرن الماضي ونقرأ ما معناه: هذا المغرب بعد سنوات من الفوضى والاضطراب إذ عمت المسبغة سنين متوالية. يعني هذا الكلام أنه يوجد قانون، معروف عند سكان المغرب، وهو أن القبائل تتور على السلطان عندما تكون الصابة

(1) غاردنير، فلسفة التاريخ (أكسفورد 1974). قد جمع صاحب الكتاب المقالات المهمة في الموضوع.

جيدة وتهدأ عندما تعمّ المجاعة، قانون ضمنى لا حاجة إلى ذكره وهو قوام الجملة المذكورة، بدونها تكون مضطربة غير مفهومة. لو لم تكن القاعدة معروفة لما اكتفى الكاتب بالتلويح بها. العبارة إذا بمثابة قياس: المجاعة تجلب الهدوء، كانت السنة المذكورة عام مجاعة، فهدأت القبائل [5.3.2.2].<sup>(1)</sup> نلاحظ أن كلام الإخباري وإن ناقض مضمونه مضمون كلام المؤرخ الفرنسي المحدث، لا يختلف منطقاً عنه ولا حتى عن كلام علماء الطبيعة. أين خصوصية منطق المؤرخ الذي ركّز عليه المنهاجيون الألمان؟

في واقع الأمر لا يلجأ همبل وأنصاره إلى أمثلة شبيهة بالتي قدمناها، بل يحللون تلك الوقائع التي يبحث فيها الخبراء لدى المحاكم أو شركات التأمين أو الشرطة: لماذا توقفت السيارة في وسط السكّة دقيقة قبل أن يمرّ القطار ويسحقها بمن فيها؟ لماذا سقطت طائرة أير-باس في مطار بانغالور؟ ما سبب موت عمر أوسكين؟<sup>(2)</sup> هؤلاء الخبراء، وكذا المحامون والشرطيون والأطباء القانونيون، يتكلمون لغة العلم ولغة القانون في تحليلهم للحادثة الواحدة، هل يتكلمون عما هو عام (عائد إلى القواعد المطردة) أم عما هو خاص (عائد إلى ظروف لم تحصل إلّا مرة واحدة) فيها؟ يأخذ الوضعانيون كلامهم ويحيلونه إلى سلسلة رموز فيتّضح أن بنيته المنطقية (الشكلية) لا تختلف عن أقيسة ومعادلات علماء الطبيعة. إلا أن خصوصهم لا يسايرونهم في المنحى نفسه ولا يقبلون الاقتصار على البنية الشكلية. لا يعودون إلى الأمثلة نفسها ولا يلجؤون إلى التحليل الرمزي المنطقي، وإنما يأخذون أمثلتهم عند الرواة والقصاص. فيحوّلون كل حادثة إلى طائفة، غريبة، فاجعة. ويركزون على منطق السرد المشترك بين المؤرخ والقصاص، على الحكمة التي تحمل معناها في تواليها [5.3.2.1].

لا يمكن الجزم أن أحد الفريقين خرج منتصراً من المعركة. يبدو أن كليهما قام بعملية تبسيط وابتسار أدّت إلى جعل المشكل غير قابل للحلّ. ما يقوله الوضعاني [همبل] صحيح في مستواه ولكنه تافه، ثانوي، بالنسبة لما يريد المؤرخ المحترف، لأنه، (أي همبل) يضع المعنى والقصد بين قوسين عندما يساوي شكلاً بين القوانين الطبيعية الاستقرائية الفارغة من أي مقصد، وبين قواعد العادة والبديهة التي تتضمن بالضرورة مجموعة من القيم. ظهر لنا

(1) لا ينزعج الوضعاني المنطقي من تناقض القانون الضمين في المغرب للقانون الفرنسي لأنه يقف مبدئياً عند ما هو عام داخل مجتمع معين ولا يبحث أبداً، كفلاسفة التاريخ التقليديين، عن قانون يعم كل البشر وكل الأزمنة. في الواقع يلقي المضمون من كل تحليلاته.

(2) هذه محاولة لنفي الفرق الذي ركّز عليه ريكرت. الخبير هو في الواقع صلة الوصل بين العالم وبين المؤرخ الذي يعبّر القواعد العامة. هل منطق علمي أم لا؟ هذا هو سؤال همبل؟ الحوادث المذكورة في النص تعود إلى سنة 1986.

ذلك واضحاً عندما أعطينا مثالين من مجتمعين مختلفين: قاعدة عامة واحدة شكلاً إيجابية (مثيرة) في حالة وسلبية (مهذبة) في حالة ثانية. وبالمقابل ما يقوله خصم الوضعانية [دراي]، المتشبه بالمعنى والقصد من خلف البنية المنطقية، صحيح بوضوح في مستواه، إلا أنه يسقط من حسابه الموضوعية (المطابقة لواقع ملموس) إذا لا يميز بما فيه الكفاية بين أقوال المؤرخ وأوصاف الفنان الأديب، بين الواقع الملموس والمتوقع المحتمل، إلى حد أنه لا يضر أن يكون توقيده قد كتب تاريخاً حصل بالفعل أو ألّف دراما حول شخصيات تاريخية. دار النقاش في حقيقة الأمر بين أصحاب الشكل وأصحاب المعنى داخل الفلسفة التحليلية المعاصرة، ولم تكن الكتابة التاريخية بالنسبة للثنتين سوى «مخزن أمثلة». لم يأخذ أي منهما بجذ ممارسة المؤرخين المعاصرين. النتيجة الوحيدة المحققة كانت إعادة الاعتبار للتاريخ السردى، لما سمي بعودة الحدث [2.1.5].

### 5.1.5 الخلاصة.

ماذا نستخلص من هذه الجولة السريعة التمهيدية في حقل معرفيات التاريخ؟

إن التاريخ بصفته استقصاء، منحى من مناحي البحث قبل أن يتحول إلى نظرة كونية، يدافع عن خصوصيته على واجهتين: ضد موضوعية الطبيعيات من جهة وضد حتمية الاجتماعيات من جهة ثانية. يريد أن يثبت أولاً أن المعرفة التي يتوصل إليها بمنهجه المتميز ليست أقل صحة وبرهانية من معرفة علوم الطبيعة (أو لتقلب الجملة ونقول إن الثانية ليست أقل نسبة أي ارتباطاً بالوضع البشرية من الأولى)، وثانياً إن المعرفة بالتعميم، بالقوانين العامة، ليست بذاتها كافية شافية، فلا يمكن أن تحل محل المعرفة بالتعيين، حسب النشأة والتولد، التي تستطيع وحدها أن تشفي غليل المؤرخ. إلا أن هذا الموقف، إذ ينقذ التاريخ كممارسة، يفتته كحقل معرفي ويقضي من الأساس على كل أمل في إدراك «العلم» أو المعرفة الشاملة بالمفهوم التقليدي.

إذا تذكر القارئ خلاصة القسم السابق المتعلق بالتاريخيات [3.10] أدرك في الحين أننا لا نتقيد بنتائج هذا النقاش في أي من مراحله لأنه يوحد ضمناً في مفهوم التاريخ ممارسات غير متجانسة ولا يفحص بعمق إلا أعمال المؤرخين التقليديين الذين لا يتأملون إلا أخبار السياسة والحرب [التاريخ بالمعهد] أو تطورات الفكر [التاريخ بالمفهوم] ولا يعتمدون سوى الوثيقة المكتوبة وضمنها الاستطوغرافيا. أما إذا أدخلنا في الحساب، وهذا هو موقفنا المبدئي، كل الممارسات الأخرى التي يقوم بها المؤرخون المعاصرون، فتبدو حتماً استنتاجات النقاش السابق محدودة جداً.

يبقى أن المؤرخ، مهما يكن تخصصه، إذ يتشبه بخصوصية منحه، معارضاً به عالم

الطبيعيات وعالم الاجتماعيات، ملزم بالتعيين والتخصيص. همّ الأول والآخر هو الإجابة عن السؤال: مه؟ والتعيين يكون بالكشف عن مختلف العلاقات التي تربط الأمر الذي نبحث فيه بكل ما سواه. هذه العملية التوضيحية نطلق عليها اسم التعريف [5.2]. بعدها يأتي دور الاستيعاب بشتى أشكاله (الاستحضار، التفسير، التعليل) ونطلق عليه بشيء من التجاوز اسم التعليل [5.3]. ونصل إلى مرحلة الجمع والضمّ التي نسميها اصطلاحاً التالفة [5.4].

نقف في هذا القسم المخصص لمنطق المؤرخ عند هذا الحدّ ونرجى إلى قسم لاحق المسائل المتعلقة بالحقيقة.

### التصنيف

### الباب الأول

#### 5.2.1 العنونة

فقه البخاري في تراجمه

##### 5.2.1.1 الحدث ونعته

حللنا معنى الحدث عند المشاهد وعند الراوي وعند المؤرخ. لكننا بقينا على مستوى التعميم. لم نقل أي حدث بالذات نعني، اكتفينا بالإشارة (الحدث ذا). حان الوقت لكي نعطيه اسماً. رأى المشاهدون على شاشة التلفاز في جميع البلدان صوراً عما وقع في ساحة تيان - أن - من في بيكين أثناء ربيع 1989، منهم من أسماها، تبعاً للصحافيين والمعلقين السياسيين، ثورة، ومنهم من أسماها مظاهرة طلابية، ومنهم من أسماها محاولة انقلابية، ومنهم من أعرض عن تسميتها وتكلم فقط على أحداث تيان - أن - من. نعود إلى مؤرخ المغرب أحمد الناصري ونقرأ ما يلي: «ثم دخلت سنة تسع وثمانين ومائة وألف وفيها كانت الفتنة العظمى التي هي خروج العبيد على السلطان ويعتهم لابنه المولى يزيد وكان السبب في ذلك. » (ج 9 ص 45). يبدأ الناصري الذي يروي بوسائط عن شاهد عيان بتعريف الحدث (الفتنة العظمى) قبل أن يفصل الأحداث التي تستحق هذا النعت. نلاحظ أن أحداثاً مماثلة تحصل اليوم وتسمى انقلاباً عسكرياً أو ثورة جيش أو تحركاً أو حملة تصحيحية إلخ. . . وفي كل مرة تكتسي هذه العملية، إطلاق اسم على حادثة أو مجموعة حوادث، أهمية كبرى. ليست بالأمر الهين أو البسيط، بل هي في غاية الخطورة إذ كل شيء، من فهم وتأويل وتفسير وحكم، يبدأ بها وينتهي إليها. قد يتلخص كل عمل المؤرخ في نعت الحدث.

تعرض لهذه المسألة كتاب عديديون<sup>(1)</sup>. يشير إليها مارك بلوك ومارو وبول فين ووليم وولش وغيرهم بعبارات مختلفة. ونفضل نحن، رغبةً منا في تعريب المفاهيم، أن نطلق عليها اسم العنونة. استلهمنا العبارة من القولة المعروفة: فقه البخاري في تراجمه. إن الإمام البخاري يجمع الأحاديث المختلفة في إطار واحد هو الترجمة أي عنوان الباب، فيكون هذا

(1) بلوك، ص 79 وما بعدها. مارو ص 140 وما بعدها. فين ص 139 و 159.

وولش ضمن مجموع جاردينر ص 127 إلى 144.

العنوان بمثابة الاسم بتعبير مارك بولوك أو المفهوم الجامع بتعبير وولش. والعنوان هو تعريف وصفي، غير التحديد المنطقي، فهو إذا المطلوب بالمفهوم الجامع كما سترى بعد حين.

### 5.2.1.2 من التعريف .

يفسر وولش عبارة **المفهوم المؤلف** الذي استعاره من العالم هيوول: «أردت به تلك العملية التي يقوم بها المؤرخ عندما يجمع أحداثاً مختلفة تحت مفهوم واحد». علماً بأن «واجب المؤرخ الدائم هو أن يعرف تطورات متلاحقة بدون انقطاع». (ص 128 و 133). هذا المدخل، رغم ما سيتبعه من توضيحات واستثناءات، يرغم قائله على أن يبقى دائماً على هامش المسألة. يعطي للمؤرخ في الحالات التي يذكرها أكثر مما يستحق ويمنعه في حالات كثيرة لا يذكرها كل ما يستحق. يسجن وولش نفسه، كغيره من الفلاسفة الذين يكتبون في معرفيات التاريخ، في نطاق التاريخ التقليدي، الغربي / السياسي / الفكري. يستقي جل أمثلته إماماً من التاريخ اليوناني - الروماني وإماماً من الأوروبي الحديث، ولا يعنى إلا بالمؤرخين الذين يعتمدون على الوثائق التي سميها عهوداً والتي تدل بطبيعتها على وجود مقاصد يحاول العاملون في التاريخ أن يحققوها، في هذا الإطار المحدود نسأل: من أين تأتي الأوصاف والنوعت والأسامي التي يستعملها المؤرخ؟ هل هي من اختراعه؟ هل التسمية هي فعلاً أول عملية يقوم بها المؤرخ؟

يأتي المؤرخ بعد الحدث، حاله غير حال المشاهد أو الصحفي. يتعامل مع وثائق مكتوبة، مع عهود، فيجد فيها أن الأحداث قد نعتت من قبل. نعرف بالضبط متى وكيف سميت حوادث 1789 في فرنسا ثورة. بعد حدوثها بزمان وجيز قال المراقبون، وفي أعلى مستوى، ليست هذه فتنة أو شغب أو مظاهرة مثل سابقتها وإنما هي ثورة. فكان الفرنسيون مدة سنوات يعيشون حوادث يسمونها هم أنفسهم ثورة. ومعلوم أن ميرابو وبوناپارت أرادا بكيفية واعية توقيف الثورة. ويعرف كذلك مراحل تكوين مفهوم النهضة ومفهوم الثورة الصناعية ومفهوم الاستعمار، إلخ. وفي التأليف الإسلامي نجد مفهوم الفتنة الكبرى عند الإخباريين الأوائل وكذلك مفهوم الدهوة العباسية. أقرأ في الصحف الصادرة في المغرب سنة 1834 أخباراً عن اضطرابات في عدة مدن. لا أعرف أول الأمريك كيف أنعتها. أو اصل تصفح الجرائد فأكتشف أن جهات فرنسية تسميها مظاهرات وطنية فأسميها كذلك. المؤرخ العادي لا يجتهد، على الأقل في المراحل الأولى من بحثه، لا يتكلف عناء اختراع أسماء يعرف بها حوادث مبهم، بل يستقي النوعت مع الأخبار، يستقي المفاهيم من الإخباريين الذين استقوها بدورهم من المعاصرين المشاركين في الأحداث. وهؤلاء لا يفرقون بين ما يحدثون من أحداث وما يطلقون عليها من أسماء لأنهم يخططون لما يفعلون، يستهدفون أموراً يوضحونها

لأنفسهم ولغيرهم بوصفها وتسميتها ونعتها. نحن أمام عملية جماعية متواصلة، لا فردية خاصة بالمؤرخ. في سياق التاريخ البشري / السياسي / الفكري، وهو الذي يحظى وحده باهتمام الاستمولوجيين، يتضح أن مشكل التسمية والنعت أقل خطورة مما يتصورونه. يطمئن المؤرخ لما يقول لأنه يعلم أنه يستعمل مفاهيم مشاعة موروثة. هناك بالطبع حالات أقل وضوحاً، كنعت المدرسة السفسطائية اليونانية بعهد التنوير، أو القرن الرابع الهجري بأنه عصر النهضة الإسلامية، لكن الطابع المجازي في هذين النعتين واضح.

يختلف الأمر عندما تنتقل إلى التاريخ المكتوب انطلاقاً من الوثائق المادية. يوجد أشكال في مفهوم الثورة النيبوليتية أو فن العهد الحجري أو النظام المصري في مصر الفرعونية. ينطلق الباحث هنا من وثيقة لا يجد فيها مفاهيم عامة، وإذا ظن أنها موجودة فيها، فإنه لا يتحقق عادة من مدى وعمق مدلولها، فتكون بالنسبة إليه غير مفهومة. يضطر إلى استعمال مجازية فيقول مثلاً: المكس ضريبة غير مباشرة، المارك<sup>(1)</sup> ملكية مشاعة... إلخ. يتوسع في الاستعمال ويتكلم عن ثورة، إصلاح، ردة، قومية، بيروقراطية، دولة، كنيسة... المؤرخ يعلم والقارئ يعلم أن هذه المفاهيم مقاربات ليس إلا.

ليس المشكل: هل يستعمل المؤرخ أم لا مفاهيم جامعة، بقدر ما هو: هل يمكن أن يكتب تاريخاً مفهوماً دون اللجوء إلى مفاهيم عامة؟ هل يستطيع مؤرخ مصر الفرعونية أن يفارق ولو قليلاً العرض اللغوي دون أن يستعمل بكثرة مفاهيم كالدولة والطبقة والإدارة والإمبريالية والوعي القومي والانضباط والولاء، إلخ. وحتى التاريخ الذي كتب أصلاً بمفاهيم عامة خاصة به، فإنه يواجه المشكل نفسه وإن في شكل آخر. كتب التاريخ الإسلامي بمفاهيم عربية إسلامية مثل الخلافة والأمة والجهاد والعدل والعصية والشرف والفننة والعامة والخاصة والخراج والإقطاع، إلخ. هذه مفردات لا تزال نفهمها، أو نظن أننا نفهمها تلقائياً، لكن كلما أردنا ترجمتها إلى لغة واجهتنا صعوبة كبرى. نكتشف أن المدلولات المضمنة فيها تبعد، قليلاً أو كثيراً، عما نتعارف عليه اليوم. وكما أن كلمة عصبية خاصة بقاموس ابن خلدون فإن كلمة فرقتو خاصة بقاموس ماكيافلي<sup>(2)</sup>.

يبدو واضحاً أن مسألة العنونة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة التأويل [5.3.3]. سنخصص لها فصلاً مستقلاً، ونكتفي هنا بملاحظة تمهيدية. يتصور الاستمولوجي أن المؤرخ يقف أمام

(1) نوع من الملكية العقارية في البلاد الجرمانية. انظر فريديش انفلز، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، ت. ف. (باريس 1954)، ص 271 إلى 285.

(2) من الصعب ترجمة القاموس السياسي المعاصر، الموروث عن تجربة الثورة الفرنسية، إلى القاموس العربي الموروث عن التجربة الإسلامية.

حوادث مبشرة لا يجمعها جامع فعلي، سوى ما يخترعه هو من مفهوم مؤلف. والغريب أن المؤرخ المحترف نفسه عندما يكتب في المنهجيات ويقصد التبسيط ينطلق من هذه الحالة الخيالية التي لا وجود لها في الغالب. في الواقع ينطلق المؤرخ وذهنه مفعم بالمفاهيم الجامعة المؤلفة، يجدها في الوثائق ذاتها إذا تعلق الأمر بالتاريخ الحديث والمعاصر وخاصة في الموضوعات السياسية، أو يجدها مسبقاً في ذهنه إذا تعلق الأمر بالقديم وما قبله. لا يمكن له أن يتقدم خطوة واحدة في فكّ ألغاز الوثيقة بدون مفاهيم عامة. سيتكلم اضطراراً، في مستهل البحث، على الدولة الفرعونية والمجتمع الأفريقي والقومية الفارسية والفيودالية الهندية وشيوعية الأنكا وديانة إنسان العهد الحجري... إلخ، حتى قبل أن يطمئن إلى مدلول الوثيقة. بيد أن المهم ليس من أين ينطلق الباحث بل أين يتجه، وهنا تفرق الطريقتان: طريق المؤرخ وطريق الاجتماعي. كلاهما ينطلق حتماً من مفاهيم عامة، وإلا تعذر كل تمثيل وفهم، لكن الأول يميل إلى التعمين والتخصيص في حين أن الثاني يتجه نحو التعميم. الدولة الفرعونية تزداد مع تقدم بحث المؤرخ فرعونية ومع تقدم بحث الاجتماعي دولوية، أي تزداد تعميماً وتجريداً. يستعمل المؤرخ المفهوم الجامع وهمه الدائم تقليص عموميته حتى عندما يكتب في التاريخ المقارن. يطلق اسماً على حادثة ويلتقي في تلك العملية مع الصحافي والأديب والقاضي... إلخ، لكن ما يميزه عن غيره هو أنه يتجه منذ الإنطلاقة الأولى إلى تحديد الاسم.

### 5.2.1.3 إلى التعمين

يعود الفلاسفة الذين يكتبون في معرفيات التاريخ إلى الإشكالية الأرسطية التقليدية وينقسمون إلى إسميين وواقعيين. يقول الفريق الأول إن المؤرخ يتعامل في النهاية مع أسماء فارغة. يتكلم عن شخص محدد هو يوليوس قيصر مع أن هذا الشخص غير موجود في الواقع. الموجود هو توالي شخصيات مختلفة: الشاب المدلل، زعيم الغوغاء، فاتح الغال، الامبراطور... إلخ. أما شخصية يوليوس قيصر فهي من إبداع المؤرخ الذي يعرف كل مراحل تكوينها، الشيء الذي لم يتحقق في ذهن يوليوس إلا دقائق معدودات قبل اغتياله. كذا، يتكلم المؤرخ على معركة واطرلو مع أن ما حصل بالفعل هو عدة منازلات وصراعات دامية كما صورها لنا كبار الأدباء من ستندال إلى تولستوي<sup>(1)</sup>. هذا الموقف ينتهي بالطبع إلى النسبية والعدمية. يجيب الفريق الثاني أن المفاهيم الجامعة لها أصل في الواقع. إذا كان يوليوس زعيم الغوغاء في روما لا يعرف شيئاً عن يوليوس الإمبراطور، فإن الثاني يعرف الأول والسيرة المتجانسة التي سيكتبها بلورتارك يبدأ بكتابتها يوليوس نفسه. كذا، توحيد المبارزات والمجابهات الجزئية في معركة واحدة لها بداية ونهاية، لها أسباب وأهداف، وسائل ونتائج،

(1) مارو ص 166.



يتجلى للجميع مع غروب الشمس على أرض المعركة<sup>(1)</sup>. إن الأعمال البشرية، رغم أنها مبشرة ومتناقضة، تتوحد تدريجياً في قوالب قارة نسبياً، وهذا ما يجعل التصميم والتخطيط ممكناً. إن الإنسان يتفاهم مع غيره ويتعاون معه على تحقيق هدف واحد. كل فرد يتذكر أفعاله وأفعال غيره ويدخل الكل في نسق، وهو قبل كل هذا عضو في جماعة (أسرة، قبيلة، حزب، حرفة، عصابة...). يتوحد السلوك مع تكرار نفس الأفعال فتتكون تقاليد وعادات. فهذه الحركة التوحيدية، الطبيعية والمستقلة عن إرادة كل فرد، هي منبت ومعدن المفاهيم الجامعة. صحيح أن بعض تلك المفاهيم تتجمد في أصنام فنقول مثلاً إن الثورة تنطق والحرب لا ترحم والوطن يغفر والحرية تبعد والأسمالية تنتج والشيوعية تسعد... إلخ، لكن هذا التشخيص المفرط الذي يزود المفهوم بإرادة وعقل وشعور... لا يلزمنا بالذهاب إلى حدّ التفریط واعتبار أن المفهوم الجامع مجرد خيال لا أصل له في الواقع.

طال هذا النقاش بدون فائدة. تاه في دروبه الفلاسفة ومعهم بعض المؤرخين الذين كتبوا في المنهجيات لأن الجميع لم يميز بما فيه الكفاية بين أنواع المفاهيم الجامعة، بل تناسى في هذه النقطة بالذات قواعد المنهج التاريخي. تقدّم لنا أمثلة، لكن قليلة جداً وغير متنوعة فلا تفي بالغرض إذ لا تبدي التفاوت في مستويات التجريد.

هناك أيام العرب وأيام الثورة الفرنسية. هل تدل وحدة الاسم على وحدة المفهوم؟ هل توجد فائدة في البحث عما يجمع بينها، عن قوامها المشترك؟ وإذا قبلنا الاقتراح هل يساير منحنى المؤرخ؟ خرج العرب من الجزيرة بعد الإسلام وفتحوا أراضي واسعة، خرج قبلهم قبائل الجرمان من غاباتهم المظلمة واكتسحوا الامبراطورية الرومانية، وخرج بعدهم من قفار آسيا الوسطى قبائل الترك والمغول وصلبوا السلطة من المسلمين والبيزنطيين... يقول البعض: هذه حملات توسعية، الاسم واحد والمفهوم واحد، لندرس من خلال هذه الحملات «الامبريالية في التاريخ»، هل هذا العمل مشروع في نظر المؤرخ؟ من الواضح أن المهم ليس استعمال المفاهيم الجامعة بل كيف استعمالها ولأية غاية. لا يتحتم على المؤرخ أن يفصل في قضية الاسمية والواقعية. المهم بالنسبة للمؤرخ هو كيف يتوصل إلى المفاهيم الجامعة، كيف يتناولها، في أي مستوى من التعميم والتجريد. لا يتساوى مفهوم اليوم ومفهوم الامبريالية تجريداً وتعميماً. قد نقبل الثاني ونرفض الأول وقد نرفض الاثنين ونقبل مفهوماً ثالثاً إذا بدا لنا مفيداً وجاء طبعياً في سياق البحث. أن يتكلم المؤرخ على معركة صفين وسياسة معاوية وحزب القراء شيء؛ أن يتكلم على قومية ملوك الحيرة واشتراكية علي وبورجوازية

(1) يقول تولستوي إن التخطيط لا ينفع في الحرب، ولكن يلح على أن كوتوزوف، القائد الروسي، كان وحده على حق، عندما أعلن في نهاية معركة بورودينو أنها كانت انتصاراً لروسيا وهزيمة لنابليون!!

قريش وعلمانية أخوان الصفا شيء ثان؛ أن يكتب عن المدينة، الحرة، العبقريّة، الأنوثة، شيء ثالث؛ وأن يكتب عن التناقض، العنف، الإثارة، الرغبة شيء رابع. . هذه كلها مفاهيم جامعة لكن على مستويات جد مختلفة من التعميم. ليس استعمالها دائماً مشروعاً ولا حتى وارداً في خطة بحث المؤرخ المحترف. لا يكفي أن نقول مع وولش (ص 142) إنها تنتمي كلها من الوجهة المنطقة إلى ما أسماه هيجل بالعام المشخص<sup>(1)</sup>، لا بد أن نتعمق في التحليل ونميز بين أشكاله وأنواعه، أي بين مستويات التعميم والتشخيص.

#### 5.1.2.4 الوطنية المغربية كمثال<sup>(2)</sup>

نعت الفرنسيون المظاهرات التي عمّت المدن المغربية سنة 1934 ثم سنة 1937 بأنها وطنية، لكن ما القول في حركة بوحمار، دعوة محمد الكتاني، أعمال الريسوني، خروج عبد الحفيظ على أخيه عبد العزيز، بل في إصلاحات الحسن الأول ومحمد الرابع، هل يجوز أن نجتمع كل هذه الحوادث تحت عنوان واحد هو الوطنية المغربية؟ كان مغاربة القرن الماضي، وعلى رأسهم الشخصيات المذكورة، يدعون إلى الجهاد وإنقاذ الإسلام من رجس الكفر، كانوا يريدون رفع شأن المسلمين وإصلاح أحوالهم. هذه هي المفاهيم الجامعة المضمنة في الوثائق المعاصرة للأحداث، هل يحق لنا أن نبذلها بمفهوم جامع آخر، أعم وأشمل، هو مفهوم الوطنية؟ هذا المفهوم غير موجود في الوثائق الأولى، ولكنه موجود في وثائق لاحقة، توظف السابقة، وهي التي كتبها زعماء مظاهرات 34 و 37. نحن أمام مفهومين جامعين: الجهاد والوطنية. هل نقدم الأول على الثاني ولماذا؟ إذا قيل لأنه بلدي أصيل وليس دخيلاً فالقول نفسه يتضمن مفهوم الوطنية. يطرح الاستمولوجيون المسألة على هذا الشكل فلا يجدون لها حلاً.

لنعود إلى الممارسة الفعلية.

عندما شرعت في قراءة وثائق القرن التاسع عشر كنت لا أرى فرقاً بين الجهاد والوطنية. كلما صادفت الكلمة فهمت منها تلقائياً الدفاع عن حوزة الوطن أو كما قال علال الفاسي فيما بعد الحفاظ على الدار والإيمان، لأن لقائتي مع تلك الوثائق لم يكن أول لقاء. كنت قد سمعت وقرأت عنها منذ نعومة أظفاري، والبحث الذي قررت القيام به كان في الواقع يدخل ضمن عملية جماعية هي بالضبط بناء وعي وطني مغربي. لم أبداً أشعر بالفرق إلا بعد أن طالت معاشرتي

(1) العام المشخص عند هيجل هو أولاً المسيح (الآلة الذي تجسد في بشر) وثانياً نابوليون (روح العصر الملخص في بطل).

(2) انظر: للمؤلف دراسات أولية من تاريخ المغرب (بالفرنسية)، 1992.

لذلك الوثائق<sup>(1)</sup>. بدأت بفهم المخزون في ضوء مفهوم الدولة المعاصرة (وما كنت أستطيع أن أتخلى ذلك)، والعامة في ضوء الجماهير، والخاصة في ضوء النخبة والشرف في ضوء النبل، والحرفة في ضوء النقابة، والزاوية في ضوء الحزب السياسي ولم أتمكن من إدراك المميزات إلا بعد معايشة طويلة لشواهد الماضي نتج عنها بالتدرج إفراغ الذهن من المفاهيم الجامعة الأولية. يقال إن الشواهد صامتة، وإنها لا تتكلم بنفسها، وهذا بديهي، إلا أنها تعيد تركيب ذهنية المؤرخ الذي سيكون لسانها الناطق. لا أحد - القاضي، المحامي، الوكيل - يخرج من المحكمة كما دخل إليها. والتطور الطبيعي نفسه هو الذي دفعني إلى إدخال عدة تمييزات وإلى التفريق من جهة بين الحركة الإصلاحية - الجهادية السابقة للاحتلال الفرنسي والحركة الثقيفية - السياسية التي واكبت الاحتلال، ومن جهة ثانية بين الحركتين معاً والوطنية الأوروبية التي كانت أصل المفهوم الجامع.

هذه العملية المزدوجة - تجريد المؤرخ وتعيين المفهوم الجامع - هو مؤدى البحث والاستقصاء. مثله، أول من استعمل مفهوم النهضة إذ قال عنه إنه منطق العصر المحدد بالقرن 16 الميلادي، والذي ألف بحدوثاً عن الساحرة عن المرأة، عن الشعب بل عن الجبل وعن البحر، هو نفسه القائل: المؤرخ هو من يختص ثم يختص. نفتح كتاباً عن التاريخ القديم<sup>(2)</sup> ونجد فيه مفاهيم جامعة مثل الحرية والفردانية والعملة والمصرف والبيروقراطية والإمبريالية والوعي القومي... إلخ، فنحسّ بنوع من الامتناع لأننا من النوع الذي تعودنا أن نجده بأفلام الاجتماعيين لا المؤرخين، ولأننا نتساءل باستمرار: أي فرق بين هذا التاريخ القديم والتاريخ الوسيط أو الحديث؟ أولسنا في عالم لا توقيتي، سرمدى، تختلط فيه كل الأزمنة؟ أولسنا خارج التاريخ؟ ثم نتذكر أن المؤلف هو فعلاً مؤلف بالمعنى الاشتقاقي، أي مألّفة، تدخل في سلسلة تهدف إلى مسح تاريخ الإنسانية العام. فنقول: هذا أسلوب ربما فرضه الناشر ليكون الكتاب مفهوماً لدى عموم القراء. لكن ما نقبله في الملخصات، لا نقبله في المباحث التخصصية (المونوغرافيات)، لأن المبحث هي تعريفاً وصف الفوارق، أما المعالم المشتركة فهي مضمنة في الاشكالية ذاتها. الإدارة في قرطاج الرومانية مبحثة في المميزات، أما العموميات فهي داخلة في مفهوم الإدارة أولاً ومفهوم الإدارة الرومانية ثانياً.

(1) هناك تزامن بين عملتين: بقدر ما يتجرد المؤرخ من الأفكار الموروثة، من المفاهيم العامة التي تكون ثقافته، بقدر ما يتفهم ألباز الوثائق التاريخية ويدرك خصائصها. تجريد المؤرخ يقضي على تجريد المفاهيم التي يستعملها.

(2) أندره إيمان وأوبويه / التاريخ القديم (باريس) 1985.

يقول ديفيد هيوم: «إن الإخباري أو المؤرخ، عندما يكتب تاريخ أوروبا في قرن ما، يتأثر حتماً بعلاقة الجوار المكاني والزمني. كل الحوادث الواقعة في تلك البقعة من المعمور، أثناء تلك الفترة، تدخل في نطاق بحثه، مع أنها، من منظور آخر، مستقلة بعضها عن بعض...»<sup>(1)</sup>. يطبق هيوم في ميدان التاريخ نظريته في السببية، وهذا هو أصل التشكك في وحدة الوقائع والقول باسمية أو اصطلاحية عمل المؤرخ. لا أحد يستطيع أن ينفي أن هذا الأخير يوجد في ذهنه ما ليس موحداً في الواقع، لكن هل هذه العملية اعتبارية إلى الحد الذي يصوره لنا هيوم؟ هل المؤرخ فعلاً رجل حر مستقل لا يربطه شيء بالوثائق، يفعل بها ويفهم منها ما يشاء. قد يرى المؤرخ نفسه على هذه الصورة، وهيوم صاحب مؤلفات تاريخية لا يستهان بها. إلا أن الأمر المهم في المسألة هو: متى يقوم بهذا الاجتهاد؟ ماذا يسبق مرحلة التأليف بمعنى التركيب والتوحيد وماذا ينتج عنها؟ كما قلنا سابقاً، هو وصلة. عمله مسبق بأعمال مماثلة تسعى إلى تأليف، وهذا التأليف ممثل في المفاهيم الجامعة التي يستعملها بداهة الباحث في بداية بحثه. ثم في وقت لاحق يقف الموقف الذي وصفه هيوم ليوحد الأحداث، أي المعلومات المستخرجة من الشواهد، من جديد. التوحيد الثاني غير الأول لأنه يهدف بالأساس إلى التمييز والتخصيص. نقول إذاً إن عملية التوحيد القسري أو الاصطناعي التي يقوم بها المؤرخ ليست تلك التي مثل بها هيوم. إن تجميع الأحداث الواقعة في أوروبا مدة قرن عمل يقوم به السياسي ويفرضه فرضاً على المؤرخ. تتجلى الوحدة عندما يقارن المرء، أثناء الحرب وأثناء السلم، بين معاملة الأوروبي للأوروبي ومعاملته لغير الأوروبي. كما أن الذهبي، عندما يقرر كتابة تاريخ دول الإسلام، فإنه ينطلق من مفهوم دار الإسلام الذي هو من مسلمات الفقهاء والسلطين وأمراء الحرب.

تنتهي حرب شاركت فيها معظم دول أوروبا سنة 1815 ويجتمع مندوبو الدول المتحاربة في فيينا. فيحس الجميع أن الفترة التي بدأت سنة 1789 قد انتهت. وعندما تنشب الحرب الكونية الأولى يشعر الناس أن القرن الذي افتتح بمؤتمر فيينا قد اختتم. توحيد الأحداث في إطار زمني وفي إطار جغرافي ليس عملاً يختص به المؤرخ، يسبقه إليه السياسي والقاضي والصحافي وحتى الرجل العادي، ولا هو أهم عمل يقوم به المؤرخ. إذا انحصر همه فيه اعتبر مجرد أخباري. انتهت الحرب الكونية الثانية سنة 1945 وتوحدت أوروبا الشرقية في مجموعة نظمت نفسها حسب التحالف الماركسية اللينينية ثم انهارت المجموعة فانهت بانتهازها عهد متميز. لكن إلى حد الآن لم يبدأ عمل المؤرخ لأنه لم يظهر بعد مفهوم شامل يمكن أن

يستعمل كعنوان لتلك الفترة في حياة أوروبا الشرقية. والمفهوم المطلوب هو في مستوى دلالي معين، مستوى مفهوم النهضة مثلاً. يقال إن فولتير ختم العهد الوسيط وفتح العهد الحديث بتركيزه على سقوط القسطنطينية سنة 1453. إلا أن التحديد الزمني لم يكن كافياً ولم يتضح مفهوم النهضة بكل مميزاته إلا عندما كتب ميشله سنة 1855: «يمتد القرن السادس عشر من كولومبس إلى كوبرنيكس ومن كوبرنيكس إلى غليليو، من اكتشاف الأرض إلى السماء، عندما اكتشف الإنسان نفسه مجدداً». الوحدة الاعتبارية التي يتكلم عليها هيوم والناشئة عن الامتداد الجغرافي والتواصل الزمني هي من غير عمل المؤرخ الحق. الوحدة التي يقول بها هي تلك التي تلتقي فيها الأبعاد الثلاثة: المكان، الزمان والمدلول وهي التي تصبح عنواناً. النهضة، التنوير، الرومانسية، الثورة الصناعية، الاشتراكية، الاستعمار... إلخ، هذه مفاهيم /جامعة/ مؤلفة، ليست مركبة بدون قواعد، حسب التساكن والتزامن فقط. تؤلف بين أحداث مختلفة، لكنها في الوقت نفسه مخصصة جغرافياً وزمانياً ومدلولياً، وهي بالتالي أقل تجريداً من مفاهيم العلوم الاجتماعية وكذلك من مفاهيم علوم الطبيعة أو المنطق. وأهم من التخصيص الضمني التخصيص في الاستعمال. يميل المؤرخ بطبعه إلى الكلام على نشأة ومراحل الثورة الصناعية في قطلونيا، وفي العنوان نفسه إشارة إلى مدى الاستعمال المجازي وإلى أفق الدراسة المقترحة. ننظر في العناوين التالية:

- الثورة الصناعية في إنجلترا: المفهوم هنا مطابق لظروف نشأته لأنه تكوّن أصلاً بناء على دراسة تلك الظروف وبعد عملية تنقية وتجريد.

- الثورة الصناعية في اليمين أيام كافور: نتظر من البحث إظهار فوارق تعود إلى اختلاف الزمان والمكان وبالتالي إلى اختلاف طفيف في المفهوم نفسه. فيكون في العنوان قدر من المجاز.

- الثورة الصناعية في مصر أيام محمد علي باشا: لا نكتفي هنا بإظهار الفوارق بل نطالب بتبرير استعمال المفهوم بإبداء العوامل المشتركة بين الثورة الصناعية الأصلية وبين إصلاحات محمد علي، وإذا أخفق الباحث في إظهار تلك العوامل فنعتبر أن العنوان خطأ وأن الدراسة فارغة من كل معنى.

- الثورة الصناعية في العهد الحجري: لا نتظر هنا أي شيء مضبوط لأن المجاز واضح.

### 5.2.1.6 العنوان حكم

البحث التاريخي كما يفهم اليوم عمل يدخل في مشروع جماعي وليس، عكس ما

يتبادر للذهن، عملاً يقوم به فرد مستقل يتعامل بكل حرية مع أحداث مبثّرة مسجلة في وثائق مفرقة غير متجانسة. لا يتجه التقصّي من الخاص إلى العام (مرحلة التألّف) ولا من العام إلى الخاص (مرحلة النقد والتفكيك)، بل هو عبارة عن حركة دورانية تنطلق من مفهوم جامع مروراً محدد إلى مفهوم أكثر تحديداً، ودائماً حسب الأبعاد الثلاثة، المكاني والزمني والمدلولي. لا يضرّ المؤرخ أن يبدأ بالمجاز ولو كان بعيداً، المهمّ هو أن ينتهي إلى التعمين. المجاز المفترض هو وسيلته الوحيدة للفهم والتفهيم، للتمثل والتبليغ. والتعمين هو حكم بمعيّن (2): بمعنى حكم الشيء (هذا الحادث فتنة) أي نسبة الخاص إلى العام، وبمعنى الحكم على الشيء (هذه الفتنة وقعت في ظروف كذا وكذا) أي نسبة العام إلى الخاص. وكما سنرى فيما بعد، يحمل العنوان علته في ذاته. ما يبدو تعميلاً هو شرح وإيضاح لحكم مضمّن في العنوان. ما يعتبر اسماً مفرداً هو في الحقيقة جملة ملخصة في كلمة.

## الباب الثاني

### 5.2.2 التوطن

اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم إنما هو باختلاف نحلّتهم من المعاش.

ابن خلدون

#### 5.2.2.1 من السماء إلى الأرض

نمّني بالتوطن<sup>(1)</sup> تحديد مكان الحادث، الجواب عن السؤال: أين؟ أين نشأ الإسلام؟ الجواب هو تحديد وطن الإسلام، والحدث هنا هو بالتأكيد نشأة الإسلام، لا مفهوم الإسلام عامّة لأن الإسلام كدين وحضارة وسلوك وفن... إلخ، انتشر في أماكن عدة. هذا المثل البسيط ينّهنا إلى أن المسألة ليست سهلة.

إن فكرة اقتران حدث ما بموقع في الكون من مسلمات علم التنجيم. يحدد المنجمون الزمان بموقع معين في السماء [5.2.3]، ثم يربطونه بموقع على وجه الأرض. ورث هذه المسلمة الاخباريون وبعدهم المؤرخون. فأصبح تقليداً راسخاً لديهم أن يشتوا تلك المسلمة في مستهل مؤلفاتهم دون أن يعلّلوا، وربما دون أن يدركوا، السرّ في إيرادها، وبما أنها لا توظف لاحقاً لأي غرض توضيحي أو تفسيري فتبدو وكأنها مقحمة

(1) هيوتة، «الجيو- تاريخ» ضمن ت.م. ص 68 إلى 88. م.ج.، ملحق 1 ص 659 وما بعدها.

في الموضوع. كبار المؤرخين وحدهم، أصحاب النظر والتحقيق، يفصلونها عن أصلها التنجيمي ويستغلونها بهدف استدلالي. ثوقديد مثلاً، قبل أن يدخل في صلب موضوعه الذي هو حرب البيلوبونيز، يحلل علاقة أثينا بالبحر والتجارة واعتماد اسبارطه على الأرض والفلاحة، ثم لا يفتأ يذكرنا فيما بعد أن المواجهة لم تكن فقط بين مدينتين أو حلفين أو نظامين سياسيين، بل كانت أيضاً بين نوعين متميزين من الإنتاج ونمط العيش والتربية، وبالتالي بين نظرتين إلى الحرب والسلم.

تطور التأليف التاريخي فانفصلت علاقة الحدث بالموقع عن جذورها التنجيمية، عن تأثير الأجرام العلوية، لتتمحور حول تأثير البيئة. ويرجع الفضل في ذلك للأطباء [الحكماء]. لاحظ الفلاسفة الطبيعيون في عهد مبكر، بعد الرعاة والفلاحين والسيّاح المتجولين، أن كل أسرة نباتية توجد في رقعة محدودة من الأرض، وكذا كل أسرة حيوانية: لكل من النخل والزيتون والعنب وطن، ولكل من الفرس والجمل والبقر وطن، والإنسان، الذي يعيش مع وعلى الحيوان الذي يعيش بدوره على النبات، لا بدّ أن يتأثر بكل ما يحيط به في المنطقة التي يعيش فيها. هذا استنتاج منطقي تقوّيه الملاحظة. يتأثر الإنسان، في جسمه وذاته، بالوطن الذي يقطن فيه، ومشاريعه، عندما يتصورها أول مرة وعندما ينفذها، تتأثر حتماً بما يحيط بها. كما أن تلك المشاريع، بعد إنجازها، تترك أثراً ثابتاً في الرقعة الأرضية التي أنجزت فيها. العلاقات بين البيئة الطبيعية والإنسان مزدوجة: من جهة بين البيئة والإنسان (خُلُقاً وخُلُقاً)، ومن جهة بين البيئة والحوادث، ومن لم يدرك هذا التمييز يسقط في خطأ كبير نتعرض له فيما بعد.

نسوق مقتطفات من مقدمة ابن خلدون تدلّ على تجاوز الفكرة نطاق الأخلاق إلى مجال الاقتصاد والثقافة. يعرض المؤلف أولاً لأثر الهواء في أخلاق البشر ويمثل على ذلك بالاختلاف المشهود بين سكان مصر ومدينة فاس (ص 149)، ثم يخصّص فصلاً لتفاوت أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم (ص 151)، ثم يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته في المعاش». (ص 210). ويذهب بعيداً في هذا الاتجاه حيث يؤكّد: «وأما أهل الأقاليم الثلاثة المتوسطة، أهل الاعتدال في خلقهم وخلقهم وسيرهم وكافة الأحوال الطبيعية للاعتماد لديهم من المعاش والمساكن والصناعات والعلوم والرياسات والملك، وكانت فيهم النبوءات والملك والدول والشرائع والعلوم والبلدان والأمصار والمباني والفراسة والصناعات الفائقة وسائر الأحوال المعتدلة». (ص 146)<sup>(1)</sup>. الواقع أن ابن خلدون

(1) قارن مع المسمودي: «الهواء وأثره في الإنسان». المروج، ج 11 ص 231.

يسير على نهج مطروق في التأليف العربي الإسلامي ومعلوم أن جان بودان، الذي أولى المسألة أهمية كبرى في كتابه منهجية التاريخ، أثنى على ذلك التأليف في شخص حسن الوزان (ليدون الافريقي) بسبب وصفه الدقيق لأحوال افريقيا ومزجه أوصاف الأماكن بأخبار الحوادث فاطلق عليه اسم جيو - مؤرخ (ص 64). ومعلوم كذلك أن مونتسكيو تأثر كثيراً ببودان، فلا غرابة إذا لاحظنا تشابهاً كبيراً بين تحليلاته وتحليلات ابن خلدون.

منذ بداية تدوين التاريخ والاحساس قوي إذاً بأنه لا يمكن فصل الوقائع عن مواطنها، الخبر يشير في آن إلى الإنسان وإلى موطنه، بيد أنه لايس المسألة شيء من الغموض بعد القرن الثامن عشر من جراء ازدهار العلوم الطبيعية وتأثيرها على بعض المؤرخين حتى ذهبوا إلى القول إن الموقع يحتم حدوث وقائع معينة (نظرية الحتمية الجغرافية، أو سلطة العامل الجغرافي في التاريخ)، ف وقعت ردة عنيفة ضد هذا الاتجاه لدى المؤرخين<sup>(1)</sup>.

### 5.2.2.2 الانحراف الجغرافي

تبلور الانحراف المذكور داخل مدرستين، كلتاهما متجذرة في كتابات بودان ومونتسكيو. الأولى ألمانية وتكونت على مراحل، في إطار الإدارة وإحصاءاتها المنتظمة أولاً. فكما أن الجغرافية الإسلامية ازدهرت بسبب متطلبات الخلافة عندما كانت الحاجة ماسة إلى معرفة أحوال الممالك والمسالك لأغراض جبائية، حرية، مذهبية، سياسية، كذلك عكف الألمان، بدافع قومي، على وصف كل إمارة، صغيرة أو كبيرة، تنتمي إلى الامبراطورية الجرمانية لمقارنة هذه مع الدول الأوروبية المنافسة لها. في مرحلة ثانية ازدهرت الطبيعيات الوصفية وتحول العالم إلى سائح يتجول عبر القارات ليصف بدقة وأمانة مواطن النباتات والحيوانات وضمنها الأجناس البشرية. فذاع صيت الكسندر فون همبولت (المتوفى سنة 1859) وكارل ريتز (المتوفى كذلك سنة 1859)، وتكونت الاثنروبو - جغرافيا على يد فريدريش راتزل (المتوفى سنة 1904)، واقترح العالم ارنست هايكل سنة 1866 أن يسمي أكلوجيا العلم الذي يدرس العلاقات بين كل حي والمحيط الذي يعيش فيه. وفي مرحلة ثالثة وأخيرة، بعد أن توحدت ألمانيا وأصبحت دولة غنية ومتقدمة تتطلع إلى أن تكون قوة عالمية، تخصص البعض فيما سمي بالجيو - سياسة، أي العلم الذي يرمي إلى اكتشاف القوانين التي تتحكم في تكوين الأمم والدول، في إرساء الحدود وتحديد علاقات التعاون أو التنافس بينها.

(1) ففر (1922) ص 314 إلى 356.



أما المدرسة الفرنسية فإنها حافظت على تراثها القومي ولقد نَهنا إلى أن هذا التراث هو أساس وضعانية تين ورينان. عندما كتب الأول مؤلفه الشهير عن الآداب الانجليزية (1856 إلى 1863) فإنه ألحَّ على موقع انجلترا كجزيرة مفصولة عن أوروبا ومتجهة نحو التجارة البعيدة، وقبل أن يكتب الثاني حياة المسيح (1863) فإنه ذهب إلى بلاد الشام، وزار طويلاً فلسطين، ليتشبع «بروح المكان». ثم تأسست سوسولوجيا أميل دوركهيم تحت راية الرائدتين، مونتسكيو وكونت، وكان الاهتمام بالمحيط الجغرافي من أبرز ملامحها، في دراستها للمورفولوجيا الاجتماعية. لكن هذا الانتاج، رغم أهميته، يمكن اعتباره، بالنسبة لما نحن بصدده، عملاً تمهيدياً إذ المدرسة الجغرافية الفرنسية التي اكتسبت شهرة عالمية في بداية هذا القرن اقترنت باسم فيدال دي لابلاش المتوفى سنة 1918<sup>(1)</sup>. تأثر بالمؤلفات الألمانية، لا شك في ذلك، إلا أن ميزته الكبرى أنه لم يكن صحافياً أو عالم طبيعة، بل كان مؤرخاً في تكوينه الأصلي. فرأى الجغرافيا من منظور التاريخ، وهذا ما دفعه إلى إدخال شيء من التكافؤ والجدلية في ميدان غلب فيه، تحت تأثير الألمان، المنحى العلمي الطبيعي وما يواكبه عادة من البحث على السبب الواحد ومن إيمان بحتمية المؤثرات<sup>(2)</sup>.

قلنا إن هذا المنحى لم ينشأ في القرن الماضي، بل نجده مثلاً عند ابن خلدون. لذا، نرى الدارسين العرب ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يفاخر بالخلدونية كمنظورية علمية نقدية موضوعية والثاني يفنّدها بسبب استغلالها من جانب كتاب عهد الاستعمار، لأن هؤلاء وجدوا فيها أحكاماً كثيرة تبرّر تصرفاتهم وسياساتهم. الفريقان متفقان إذاً على أن ابن خلدون يميل فعلاً إلى الإيمان بحتمية العامل الجغرافي وأن التاريخ العربي خاضع في مجمله لتأثير البيئة التي نشأ وتطور فيها. نعود مؤقتاً إلى قضية الاستشراق [4.5] لنقول إن المؤرخين الغربيين الأولين الذين كتبوا حول تاريخ الإسلام، شرقه أو غربه، كانوا متأثرين بالمدرسة الألمانية<sup>(3)</sup>. بمجرد ما صدرت أول ترجمة للمقدمة في أواسط القرن الماضي قال الغرييون: لم يكتب ابن خلدون تاريخ العرب والبربر والعجم بقدر ما

(1) ففر (1922) ص 73 وما بعدها و (1965) ص 376 وما بعدها.

(2) نلاحظ هنا نوعاً من التكافؤ الجدلي. في ألمانيا حيث كانت المدرسة الجغرافية حتمية الاتجاه نشأت سوسولوجيا نسبية (ماكس فيبر)، وفي فرنسا حيث كانت سوسولوجيا دوركهيم حتمية الاتجاه نشأت مدرسة جغرافية احتمالية تقول بالتأثير المتبادل بين الإنسان والبيئة، بمعنى أن البيئة تزود الإنسان بعدة إمكانات والإنسان هو الذي يحقق باختياره واحدة منها.

(3) لا ننس أن غوته، صاحب القرون الغامضة في تاريخ شمال إفريقيا (1836)، كان أستاذ جغرافيا في جامعة الجزائر وقرأ ابن خلدون في ضوء النظريات الألمانية.

كتب عن دور البدو، الايجابي والسلبي، في مسيرة التاريخ. ظهرت نفس الفكرة في عبارات مختلفة، منها أن الحضارة العربية تجسيد تاريخي لمفهوم عام هو الثقافة البدوية أو أن الإسلام تجسيد لثقافة القفاء. . هذه استنتاجات تناقض عقيدة المسلمين وتضطرم مع ميول وأحاسيس عرب المدن حملة الثقافة العربية. من هنا نشأ عندهم اشمئزاز تلقائي إزاء كل إشارة، ولو خفيفة، إلى آثار البيئة في الآداب أو الفكر أو العقيدة، بل كان لهذا الاشمئزاز أثره السلبي على الدراسات التاريخية إذ أصبح الباحث العربي الإسلامي يكتفي بالكلام على الظروف عامة، إذا اضطر إلى ذلك، متحاشياً كل تفصيل وإفصاح. أهملت المسألة حتى عادت لا تفهم على وجهها الصحيح<sup>(1)</sup>.

إن مسألة تأثير العامل الجغرافي لا تهم المؤرخ بالدرجة التي تهم بها الجغرافي أو العالم الاجتماعي، ما يهمه أولاً وأخيراً هو تعريف الحادث. هذا التعريف لا يتم أبداً بدون توطين، لكن مسألة التوطين، بالنسبة للمؤرخ، دائماً محددة معينة ولا تكتسي أبداً صفة العموم. ونذكر أن ابن خلدون ليس مؤرخاً في مقدمته بل في تاريخه (كيفما حكمنا على قيمة ذلك التاريخ)، وهو نفسه يقول في مقدمة المقدمة، أي فيما هو مشترك بين المؤلفين: «داخلنا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص». (ص 7)، عبارة تكاد تطابق حرفياً ما انتهى به لوسين فيغر ملاحظاته حول منهجية فيدال: «يجب عدم التلاعب بمفاهيم غامضة فضفاضة مثل الأرض والطقس، والانكباب بصبر وأناة على تحليلات محددة وجزئية». (ص 24) مؤكداً في مكان آخر: «بدو، حضر، رعي، فلاحة. . هذه كلمات عاطلة من كل مفهوم واضح». (ص 353).

### 5.2.2.3 الوطن مفهوم مؤرخ

عوض أن ينطلق المؤرخ من كلمات فضفاضة، مثل التي ذكرت قبل قليل، الأفضل له، إن وعى فعلاً منحي صناعته، أن ينطلق من الحادثة / الشاهدة، إذ لا يمكن التمييز بينهما. الشاهدة، طبيعية كانت أو بشرية، مادية أو ذهنية، منحوتة أو مرقومة. . الخ، دائماً موطنة بما أنها توجد في مكان ما. المشكل المطروح هو التحقق من أن ذلك المكان هو الموطن الأصلي. ويتجلى في الحال أن التوطين يأتي في نهاية، لا في بداية، البحث ويبقى دائماً موضع تساؤل ككل أمر متعلق بالشاهدة.

نقرأ في الوثائق عبارة جزيرة الأندلس؛ جغرافياً الخطأ واضح لكن تاريخياً المعلومة محقة. إذاً تحديد المكان في هذه المسألة هو بالضبط الكشف عن معنى العبارة عند القدماء الذين كانوا يستعملونها بدهاء ولا يرون فيها أي تناقض. يكفي أن نضع أمام

(1) يبدو أن هذا هو السر في عدم الاوتياح إلى كثير من دراسات طه حسين المتأثر بالوضعانية الفرنسية.

أعينا خارطة الإدريسي وأن نتذكر أن الحوادث المروية عند ابن خلدون كانت تقع في أطرافها وليس في غيرها، لندرك في الحال أنه لا معنى أن نتابع رواية ابن خلدون على الخرائط الحديثة، لأننا بذلك نغير مضمون كل حادثة. إذا قرأنا أخبار ما حدث في مدينة فاس أثناء حكم أمير مريني، وتخليتها في نطاق فاس الحالية فإننا نعطي ضمناً لأبطالها، من تجار وصناع وقضاة وأمراء جيش... إلخ، آفاقاً ومعايير ومنافذ غير التي عملوا في ظلها، أي إننا نعطيهم قدراً من الاختيار لم يكونوا في الواقع يتوفرون عليه. عندما يقال لنا اتجه الأمير الفلاني شمالاً أو جنوباً، قصد الغرب أو الجوف...، فإننا نخطئ إذا فهمنا من الكلمات ما نفهم منها اليوم بدهاء بدون تروء. من الواضح كذلك أن بحر الظلمات لا يمثل الشيء نفسه في ذهن مغاربة القرن الثاني عشر الميلادي، لما كانت البصرة، ميناء فاس، تشبه في حركتها ورواجها ببصرة العراق، وفي أذهان مغاربة القرن الخامس عشر الميلادي، لما احتل الأيبيون كل شواطئ الأطلسي ومنعواهم من استغلاله اقتصادياً وتجارياً. لا يتعامل قارئ الوثائق المكتوبة مع مفردات الأندلس أو المغرب أو الغرب أو الحوز... إلخ، كمفاهيم جغرافية قارة ومحددة، بل كمفاهيم تاريخية تتغير باستمرار، فيجب إعادة تعريفها في كل وثيقة وثيقة. ما أسمىه بالانحراف الجغرافي الذي أدى إلى الإقناع بحتمية وأحادية تأثير المحيط الطبيعي، نتج أساساً عن خلط في ترتيب أوليات البحث التاريخي: فصل البعد المكاني عن البعد الزمني في الواقعة - الشاهدة، واعتبار المكان قاعدة قارة تتوالى عليها أحوال وأعراض هي الحوادث. في عين المؤرخ الناقد، الناظر في الآثار الباقية، ينحل المكان الواحد إلى أمكنة، كما ينحل الزمان الواحد إلى أزمنة، والمكان الذي يبحث فيه بمناسبة فحصه لمشاهدة ما هو تحقيق صورة من ضمن عدة صور محتملة، صورة تحدد بتحديد الزمان. التوطن، أو التحديد المكاني، هو وجه من وجوه عملية واحدة هي تعريف الحدث.

قلنا إن أصحاب النظر من المؤرخين بحثوا عن الأسباب والعوامل الدائمة التأثير في التاريخ، فركنوا إلى مفهوم الطبع (اليونان والرومان بخاصة) وإلى مفهوم المعاش (ابن خلدون)، ففتحوا الطريق لشطط الجغرافيين. هناك جانب ثانٍ لمقاتلتهم أهمل فيما بعد وتولد مباشرة عن إهماله الشطط المذكور، جانب واضح عند ابن خلدون وعند جان بودان، وهو أن تحديد المكان وسيلة للنقد، معيار لتحخيص الأخبار، سابق على النقد بتعديل الرواة. ليس من الصدفة أن تكون غالبية الأمثلة التي يسوقها ابن خلدون لإظهار أغاليل الرواة ترتبط بالحرب والاقتصاد لأن دور المكان بديهي في الميدانين. أن يلتقي جيشان، قوام كل واحد منهما نصف مليون محارب حسب الإخباريين، أمر ممكن نظرياً، لكن إذا عدنا إلى مكان المعركة وعائنا ووجدنا أنه وهلة ضيقة مطوقة بتل وعر،

حكمتنا بالامتناع دون النظر في أمانة المخبر، بل حكمنا من خلال خبره هذا بجهله وسذاجته. لم يكن هدف ابن خلدون الأول هو البحث في البدأة كنمط من أنماط العيش وشكل من أشكال العمران، مع أنه يحتمل جداً أنه يكون قد انتهى بتصور هذا السؤال وطرحه على نفسه، بقدر ما كان الحصول على معيار لتحخيص الأخبار، موقف أقرب إلى موقف القاضي منه إلى موقف الفيلسوف، بمعنى أنه لم ينظر في علاقة البيئة بالإنسان أو بالكائن الحي عامة مع إغفال دور اجتهد المؤرخ الباحث، بل بحث في علاقة الأخبار بظرفها المكاني في منظور المؤرخ. الاختلاف واضح جلي بين المسألتين. كذا، نرى جان بودان، وهو كاتب خلدون رجل قانون متعود على تمحيص الشهادات، يطالب الناظر المتمعن في أخبار الماضي أن يتحقق من عدالة المخبر وأن يلتفت في الوقت نفسه إلى شواهد اللغة وإلى وصف الأماكن. لا يكفي، لكي يقبل الخبر، أن تقوم الحجة على أمانة وصدق المخبر، بل يجب، علاوة على ذلك، أن يشهد نقوله دليل من اللغة وأن يوافق ما يخبر به أوصاف المكان الذي يدعي أنه حدث فيه (الفصل 9).

#### 5.2.2.4 نحو مفهوم المبحثة [المونوغرافيا]

حاول رواد النقد التاريخي إدراك وسيلة برهانية يحصون بها الخبر، حيث كان الخبر يمثل الوثيقة الرئيسية. بعد أن وسعنا مفهوم الوثيقة إلى الشاهدة، كما دعانا إلى ذلك استعراض مراحل الكتابة التاريخية، أبدلنا تمحيص الخبر بتوطين الشاهدة، أي تحديد بعدها المكاني الذي هو وجه من وجوه تعريفها. واضح أن هذا لا يعني البتة التنقيب على قوانين عامة تربط مباشرة البيئة بالعوارض على المجتمع البشري.

وهكذا نرى كيف ينشأ ويتبلور مفهوم الوحدة البحثية أو المبحثة [المونوغرافيا] التي هي خبر أو حدث في منظور المؤرخ ومكان أو وطن في منظور الجغرافي [3.9.3]، ينطلق الأول من الحادثة ليحدد وطنها في حين أن الثاني، حسب قواعد اختصاصه كما اتضحت خلال أوائل هذا القرن، ينطلق من الوحدة المكانية ليتهي إلى تحديد الملامح المكونة لها. على الرغم من التقارب الحاصل بين التخصصين، بخاصة في إطار المدرسة الفرنسية، لا يمكن القول إن كلمة مونوغرافيا تعني الشيء نفسه بالنسبة للمؤرخ وللجغرافي. ابتعد هذا الأخير عما كان يميز من اعتدال وتوازن أعمال فيدال، وذلك بهدف التركيز على الطابع العلمي للدراسات الجغرافية، مما اضطر المؤرخين، وعلى رأسهم أقطاب مدرسة الحواريات في فرنسا، إلى التأكيد بإلحاح على أن أبسط مفهوم في علم الجغرافيا، الجهة، مفهوم تاريخي، وأن علم البيئة لا يمكن أن يكون سوى عبارة عصرية مما أسماه جان بودان بالجيو-تاريخ.

نستعمل هنا مفهوم المبحث بمنظور المؤرخ. لا نعني بها منطقة محدّدة جغرافياً تتوالى عليها الأعراض والأحوال، فتتميز الثوابت عن المتغيرات وتبدو حتماً الأولى وكأنها أسباب أو على الأقل عوامل دفع وإسراع بالنسبة للثانية، بل نعني بها وحدة منسجمة ومحددة في آن لا يفصل بعدها المكاني عن الزماني وعن المدلولي. إذا قلنا: هذه مبحثة عن منطقة الغرب من بلاد المغرب، فلا نقصد بكلامنا هذا الغرب عبر التاريخ أو التاريخ كما عرفه الغرب، بل نقصد بالغرب مفهوماً، شاملاً و متميزاً، تتضافر وتتكافأ في تحديده الأبعاد المادية والذهنية، الطبيعية والبشرية، الزمانية والمكانية، فهو بالتالي وطن و تراث ومدلول في الوقت نفسه. ولا يظنّ أحد أن المفهوم خاص بمدرسة واحدة بين مدارس التأليف، هي المدرسة الرومانسية [هردر، ميشله]، لأن مبحثة عن الجمل أو عن الجبل، في استعمال المؤرخ، تؤدّي المعنى نفسه.

وليست كل المباحث على الدرجة نفسها من التعميم والتجريد [5.2.1.5]: معركة وادي المخازن، الغرب في عهد السعديين، المغرب الموحد، الخلافة الفاطمية، ديمقراطية أثينا، الفن المنحوت في غرب الصحراء.. إلخ. نرتقي من الحومة إلى المدينة وننحدر من الامبراطورية إلى الولاية.. يمكن أن نكتب مبحثة في أي موضوع يُحدد جغرافياً. نحن هنا ضمن عملية ذات حلقات متصلة، من جزئية الحدث إلى التأليف [5.4.2]، عملية تقود، نظرياً وليس بالضرورة، إلى تاريخ مكتوب حسب المفهوم [3.8.5].

المبحثة مفهوم أساسي، مرحلة حاسمة، لإبراز منطق ومنحى العمل الذي يقوم به المؤرخ المحترف؛ هي الوجه التطبيقي لضرورة التمييز والتعيين.

## الباب الثالث

### 5.2.3 التوقيت

فالقرن في قوم نوح على مقدار أعمارهم وفي  
قوم موسى وعيسى وعاد وثمود على قدر  
أعمارهم  
المقريزي

#### 5.2.3.1 توضيح

تاريخ حدث ما، في الاستعمال العادي، هو الجواب على سؤال يتضمن كلمة متى؟

متى قصفت البحرية الفرنسية مدينة الصويرة؟ يقول المؤرخ المغربي: يوم 19 رجب سنة 1260، ويقول الفرنسي: يوم 15 أغسطس 1844، ويقول الراوي المحلي: عام البونب. حدث واحد وثلاثة تواريخ أو أكثر. يقول أحد المتأخرين: التاريخ في اللغة هو تعريف الوقت وفي العرف والاصطلاح هو تعيين وقت لينسب إليه زمان مطلق سواء كان قد مضى أو حاضراً أو سيأتي (روزنتال، ص 547). المهم في عين الباحث المتخصص هو تحديد نقطة معينة يبدأ معها التعديد. النقطة - الصفر عند المؤرخ المغربي هي هجرة الرسول، وعند المؤرخ الفرنسي هي رفع المسيح، وبالنسبة للراوي الصوري هي السنة التي يعيش فيها. وقد عدّ صاحب التعريف السابق، الكافيحي مؤلف المختصر في علم التاريخ، ستة تواريخ كانت تستعمل في زمانه وفي وطنه مصر وهي الهجري والرومي والفارسي والمَلكي واليهودي والتركي (روزنتال، ص 553).

لا يكفي لضبط التاريخ اختيار سنة بدء، لا بدّ كذلك من اختيار وحدة قياسية كما يحصل في ميدان العملة أو المساحة أو الموازين، الخ. فليجأ المؤرخون إلى الفلكيين الذين يستطيعون وحدهم تحديد مقادير السنة والشهر واليوم والساعة، الخ. إن دور الفلكي أساسي في تحديد الأماكن والأزمنة معاً، ومن هنا جاء الاشتراك المعنوي في كلمة تقويم. علم الفلك هو القاعدة الموضوعية الثابتة التي يبنى عليها علماء الجغرافيا والتاريخ، ونرى في كل الحضارات العريقة تكاملاً بين صناعات التقويم والتوقيت والتاريخ. هذه مفردات كانت فيما مضى مناطة بهيات اجتماعية وبحرف متميزة، لكننا نستعملها في هذا المقام للتعبير عن معانٍ أوسع.

لقد أرجأنا الكلام على تعريف الوقت والزمان ولم نفتتح به كتابنا هذا، كما كان يفعل المؤلفون القدامى، ممّا يدلّ على تحول في منحى المؤرخ. لم يعد همّه ينحصر في تحديد المواقيت. لذا أقترح أن نميز بين التاريخ بالهمز وهو التوقيت والتاريخ بدون همز وهو الصناعة التي نحن بصدد توضيح معالمها، كما أفصل، زيادة في التمييز، أن استعمل كلمة تأرخة عوض كلمة تاريخ، وأعني بها تحديد موقت الحدث مهما كان. واضح أن هذا هو الهم الأول لكل مؤرخ محترف. لا تاريخ بدون وثيقة، قولة تعني بالضبط: لا تاريخ بدون وسيلة للتوقيت، والوثيقة هي الوسيلة الموضوعية.

أن التأرخة لا تهتمّ فقط بالأحداث البشرية أو الحوادث الطبيعية التي تؤثر في حياة البشر كزلازل أو طوفان أو جفاف... بل تهتم كل مظاهر الكون. هذه هي نظرية علماء اليوم. إن تحولات الطبيعة ترتّب أيضاً داخل سلّم زمني وحسب قواعد معلومة، والعملية هذه نسمّيها توقيتاً. التأرخة إذاً عامّة والتوقيت فرع منها يخص مواقيت الحوادث

الطبيعية، أمست حياة البشر أولاً، والتاريخ فرع ثانٍ يخص الأعمال البشرية. أما التقويم فهو العملية التقنية الهادفة إلى تجزئة الزمان لأغراض دينية أو مدنية، ونطلق الكلمة كذلك على النتيجة، أي الروزنامة<sup>(١)</sup>.

### 5.2.3.2 التاريخ

ينبغي في نطاق الأحداث المعروفة المسجلة في التاريخ المكتوب الذي لا يتعدى أربعة آلاف سنة. في هذا الميدان، المحدود نسبياً، واجه المؤرخون، ولا يزالون، مشكلات عويصة جداً. والسبب هو أن الحدث، المحدد في المكان، محدد أيضاً وضرورة، في الزمان، إذ التاريخ، إلى عهد قريب وربما إلى اليوم في بعض المناطق، هو تاريخ محلي لا كوني. يتجلى استقلال وتقوقع الأمم والملل والجماعات، حتى الصغيرة منها، في اختيار نقطة بدء. إن عدد التقاويم التي استعملت هنا وهناك، وحتى الآن، أكثر بكثير مما يذكر عادة. لما قرأ أن العرب كانوا يؤرخون بعام الفيل (السخاوي، ص 143) يجب أن نفهم أنهم كانوا يؤرخون قبل ذلك بحدوث أخرى، شأنهم في ذلك شأن سائر الشعوب، المعروفة والمغمورة. باستثناء مصر الفرعونية التي توفرت مبكراً على تقويم شمسي قار، بسبب اعتمادها على فيضان النيل ودور الدولة المركزية في تنظيم ذلك، كانت الشعوب القديمة تستعمل تقاويم مختلفة وغير ثابتة. كان لكل مدينة يونانية وإيطالية تقويم. وفي فارس، كلما تغيرت الدولة أبدل التقويم. لذا كان اللجوء إلى المنجمين ضرورياً، إذ لم يكن يستطيع غيرهم إثبات الموافقة بين التواريخ. وكما أن الدولة توحد، نظرياً، العملة والموازين، فإنها تحاول أن توحد التقويم. تمّ شيء من ذلك داخل الامبراطوريات القديمة، إلا أن الناس استمروا في استعمال تقويمين اثنين على الأقل في إطار الدولة الواحدة. وحالة اليوم تشبه إلى حد كبير حالة منطقة البحر المتوسط أيام الحكم الروماني.

ترك الجانب التقني والإداري ونهتّم فقط بالجانب المتعلق بالتأليف التاريخي. نبدأ بالتقويم المنتشر اليوم والذي يعود إلى التقويم الروماني كما تمّ إصلاحه أيام يوليوس قيصر. أمر الامبراطور الروماني بتحديد مقادير السنة الشمسية والشهر واليوم وما يترتب على ذلك من تعيين مواعيد الطقوس الدينية والمدنية، إلخ. أنجز ذلك في إطار تأريخ معين، أي بعد اختيار نقطة بدء وكانت سنة تأسيس المدينة أي روما، والتحديد

(١) م. ب. (1974)، ج ١٧، ص 572 إلى 583، وج ٧، ص 496 إلى 513؛ م. ج.، ج ١١١، ص 792 إلى 794، وملحق ١، ص 371 إلى 373 وص 657؛ م. ص.، ط 2، ج ١، ص 539 إلى 540.

الاصطلاحى بالطبع، توصل إليه الباحثون في بدايات روما. عندما شرع تيت - ليف، برعاية الامبراطور أغسطس، يؤلف أخبار روما، على أساس العقود، مستغلاً أعمال من سبقوه من الرواة والكتاب، فإنه حول مختلف التواريخ السابقة، وكانت متعددة، إلى مسلسل زمني واحد. جاءت هذه العملية التوحيدية تنوياً لعمليات مماثلة قام بها الكتاب اليونانيون عقب غزوات اسكندر ذي القرنين، وخاصة المؤرخ بوليب. ألحقت أخبار الفراعنة وملوك فارس والشعوب السامية بالتاريخ اليوناني، ثم في مرحلة ثانية نسب المجموع إلى التاريخ الروماني. تحقق بذلك توحيد تواريخ شعوب البحر المتوسط، لكن في إطار تقويم يتخذ من تأسيس روما نقطة بدء له.

والتاريخ المسيحي نفسه كتب أولاً داخل هذا الإطار، كما نرى ذلك عند ابن العبري: «وفي السنة الثالثة والأربعين من ملك أغسطس قيصر وهي سنة ثلاثمائة وتسع من تاريخ الاسكندر ولد المسيح». (ص 65). لم يتم الانفصال عن التقويم الروماني إلا بصعوبة كبرى بسبب غموض وقائع حياة المسيح. بعد خمسة قرون من تأسيس الديانة المسيحية وبأمر من البابا، اتفق مبدئياً على أن السنة الأولى في العهد الجديد توافق سنة 754 من العهد الروماني، قبل أن يتضح خطأ هذا الاجتهاد، ويتبين أن «التجسيد»، أي ميلاد عيسى في تعبير النصارى، حصل أربع سنوات بعد ذلك التاريخ. فبقي الاستعمال غير موحد في البلاد المسيحية. بجانب هذا الاختلاف حول سنة البدء نشأ اختلاف آخر بسبب الإصلاح الذي دعا إليه البابا غريغوريوس سنة 1582 لما تفاحش أثر الخطأ الذي ارتكب أثناء إصلاح يوليس قيصر حيث انفصلت السنة الرسمية عن الشمسية ولم تعد أسماء الشهور توافق الفصول. فتقرر حذف عشرة أيام (الكبس) لتحقيق الموافقة من جديد. وهكذا دخل الناس بعد يوم الخميس 4 أكتوبر من السنة المذكورة مباشرة في يوم الجمعة 15 أكتوبر. قبلت الدول الكاثوليكية التقويم الجديد فيما امتنعت البروتستانتية والأرثوذكسية استمرت بريطانيا في امتناعها إلى غاية 1752، روسيا إلى غاية 1918، اليونان إلى غاية 1923). زيادة على ذلك كانت السنة لا تبدأ في اليوم نفسه في المنطقة الواحدة والمدينة الواحدة حسب المصالح وحسب السلطات، وقد تعددت البدايات الرسمية إلى سبعة<sup>(1)</sup>. لذا كان من الصعب جداً تحقيق الموافقة بين التواريخ حتى في حالة تسجيلها في عقود ثابتة، فاضطر الباحثون إلى تأليف كتب لهذا الغرض بالذات، أشهرها في الغرب صناعة تحقيق التواريخ الذي ألفه الرهبان البندكتيون سنة 1750.

(1) حافظنا على شيء من ذلك الاختلاف فيما يتعلق بالسنة الدراسية، والسنة الشرعية في البلاد الإسلامية، والسنة الجبالية في أمريكا، إلخ.



لم يتم إذا الانتقال من التاريخ الاسكندري (السلوقي) شرقاً، ومن التاريخ الروماني غرباً، إلى الميلادي إلا مؤخراً وبصعوبة كبرى. حصل ذلك أثناء القرن 18 م لما بدأ المؤلفون، الألمان بخاصة، يكتبون تواريخ عامة ويفرغون أخبار الأمم والمناطق في مسلسل زمني واحد. وليس من الصدفة أن ينتشر في ذلك القرن بالذات، الذي عرف تقدماً هائلاً في علم الرياضيات، التعديد العكسي أي اعتبار السنوات السابقة على ميلاد المسيح كأعداد سالبة (مات اسكندر سنة 303 قبل الميلاد مثلاً)<sup>(1)</sup>.

بناء على هذا يمكن القول إن التقويم الهجري، عكس ما يظن الكثيرون، سبق الميلادي إذا نظرنا إلى سرعة الانتشار وتعميم الاستعمال. تم اختيار سنة البدء قريباً من واقعها فلم يحصل كبير اختلاف في أمرها، وإن اختلف الناس في موافقتها لتقويم الفلكيين (جمعة أم خميس) وللتقويم الميلادي، وعمّ استعمال التاريخ الهجري في كل البلاد التي دخلها الإسلام. تبقى مسألة اختيار السنة القمرية عوض الشمسية مع أن مزايا الثانية قد ظهرت منذ قرون. يقول المسعودي: «وسنو الهجرة قمرية وبين التاريخ وتاريخ أصحاب الأخبار والسير تفاوت من زيادات الشهور والأيام». (ج ١٧، ص 392). هذا اختيار قديم في الأمم السامية، إذ القمر وحده يصلح لقياس الشهر المعين، ثم لا يوجد امتياز أصلي للسنّة الشمسية على القمرية إذا أخذنا كل واحدة بمعزل عن الأخرى لأن الكسب ضروري في الحالين معاً. إن الصعوبات التي تواجه اليوم المسلمين، والتي واجهتهم في الماضي كما يشير إلى ذلك المسعودي، ناتجة عن أمرين: الموافقة مع تقويم آخر من جهة ومن جهة ثانية تحديد بداية الشهر بالرؤيا لبعض الأغراض. ينشأ حينذاك وحينذاك فقط اختلاف حسب المكان. لجأت بعض البلاد الإسلامية إلى التقويم الشمسي لأغراض جبائية لكن داخل التاريخ الهجري. أما تغيير سنة البدء فلم يحدث إلا نادراً ولم يعمر<sup>(2)</sup>.

يوجد إذاً مشكل للتوفيق بين التواريخ في دار الإسلام ولكن خطورته أقل بكثير من الذي واجه المسيحيين. يتعقد المشكل لما نحاول التوفيق مع تقويم آخر، والميلادي بخاصة. حرص المسعودي في آخر كتابه مروج الذهب أن يعطي جدولين زمنيين، أحدهما حسب الروايات المشهورة، أي حسب السند، والثانية حسب الفلكيين لمعركة:

(1) لا توجد في الحقيقة سنة - صفر في التقويم المسيحي، إذ توجد فجوة بين ما قبل الميلاد (ق. م.) = (B.C.)، وما بعد الرفع (A.D.). فسنوات حياة المسيح إذاً غير معدودة.

(2) المسعودي، ج 11، ص 194 وما بعدها، تقي زاده: «التقويمات واليوميات المستعملة في البلاد الإسلامية».

وتباين أصحاب التواريخ من الاخباريين وبين المنجمين.. فالذي وجدناه في كتاب الزيجات أن الابتداء في يوم الجمعة مستهل المحرم سنة إحدى للتروية وذلك يوم ست عشر من تموز سنة 933 الذي القرنين». (ج ١٧، ص 387). يقابل ذلك سنة 622 من الميلاد. إلا أن صحة هذه الموافقة مشروطة بعدم وجود كبس بين حدوث الهجرة واختيار الخليفة عمر لها كبدية العهد الجديد (م. ص. ٢، ج ١١، ص 378). هذا فيما يتعلق بالبدء، أما إذا تذكرنا الاختلافات بين النصارى أنفسهم فيتوقف التفوق بين التاريخين، الهجري والميلادي، على صحة عمل المداين الأوروبيين الذين يعترفون أن نتائجهم ظنية فقط. لذا يتمسك كل مؤرخ بتقويمه خوفاً من الخلط.

ارتفعت أصوات منذ القرن الماضي مطالبة بتوحيد التقويم على غرار توحيد باقي المقاييس رفعاً للالتباس وتسهيلاً للتواصل بين الشعوب والأمم. وتكونت في إطار الأمم المتحدة سنة 1953 لجنة دولية مكلفة بدراسة هذا الموضوع. هناك اقتراح قديم تقدم به أوجست كونت حول التقويم الثابت الذي يغنينا عن الكبس (تتكون السنة من 13 شهراً والشهر من 28 يوماً ويبقى يوم غير مرقم)، والصعوبة كلها ناشئة من هذا اليوم الأبيض. كما يوجد اقتراح قديم أيضاً حول تقويم عالمي<sup>(١)</sup>. هذان الاقتراحان يهتمان حياة البشر في المستقبل ولا يساعدان في شيء على حل مشكلات الماضي. ما يلفت نظر المؤرخ فيهما، ويلقي بعض الضوء على تنوع التقويمات في الماضي، هو صعوبة الاحتفاظ في التقويم الواحد على كل التجزيئات الزمانية المعتادة: التقويم الشمسي مثلاً لا يعرف الشهر والتقويم الثابت لا يعرف الأسبوع. وفي كل الحالات تبقى مسألة الموافقة قائمة.

بيد أن العقبة الحقيقية، في عين المؤرخ، ليست نوعية التقويم، أي شكل اليومية المستعملة، بل اختيار سنة البدء. التاريخ الشائع اليوم هو الميلادي، على أساسه أعيد ترقيم كل التواريخ القومية والمحلية. هذا هو الواقع ومع ذلك فإنه واقع يرفضه الكثيرون ويحاولون الانفلات منه لأسباب نوضحها فيما بعد.

### 5.2.3.3 التوقيت

ذكر ابن العديم، أحد مؤرخي العهد المملوكي في الشام، أن الأمير نور الدين أمر بنقل رخام إلى مدرسة بحلب ويقول «كان عليه كتابة باليونانية فسألت عنها فذكر لي أنه حضر من ترجمها وفيها مكتوب وعمل هذا للملك دقلطيانوس والنسر الطائر في أربع عشرة درجة من برج العقرب فيكون مقدار ذلك ثلاثة آلاف سنة والله أعلم». (روزنتال

(١) ج. ١٠، ج ١١، ص 792 إلى 794.

ص 544). هذا خبر واضح الخطأ، ما يهّمنا فيه هو أن الراوي لا يتصور وسيلة لتأريخ حدث ما سوى قرانه بوضع معين في السماء يؤوله العالم الفلكي ثم ينسبه للحاضر. يستلزم التأريخ حضور شاهد منجم يستطيع تمييز أحوال الفلك. فشهود المنجم، أي حضوره ومشاهدته، هو الفصيل بين ما يمكن وما لا يمكن أن يعرف، ما يمكن أن يعرف هو التاريخ، وما لا يمكن هو اللاتاريخ الذي تنسج حوله القصص والأساطير. في غياب مقياس مقبول لدى العموم كل شيء ممكن وقابل للتصديق. علينا أن نقرأ كل ما كتب قبل عهد الأرخيات العلمية دون الاستخفاف بعقول أصحابها<sup>(1)</sup>. لا فرق من هذه الزاوية بين ابن كثير المسلم وبوسويه الكاثوليكي، كلاهما يعتمد على مرويات وعليها وحدها إذ لم يكن يُعتمد سواها. نقرأ أن قدماء الهندوس قَدَّروا عمر الأرض بما يقرب من ملياري سنة شمسية فنستغرب من ذلك إذ الرقم قريب مما يقترح علماء اليوم قبل أن نتذكر أنه مجرد تخمين واستنباط من فرضيات فلسفية. الطريقة إذا مخالفة لقواعد ومسلمات الفيزياء الحديثة<sup>(2)</sup>.

لم يتغير الوضع المعرفي حتى بعد أن اكتشف الإنسان أن للأرض وللكون تاريخاً، لأن ذلك الاكتشاف تم على أساس المقارنة الوصفية فقط، واعتماداً على قاعدة بديهية هي أن قدم الأشياء متناسبة مع عمق مدفنها في جوف الأرض. الحفر إذاً هو بمثابة اعتكاس التيار الزماني. تفنّن الباحثون في طرق التنقيب عن الآثار المادية ووصفها وترتيبها، وتوصلوا إلى نتائج جذّ مرضية، لكنها في أساسها تخمينية لا تصل أبداً حدّ اليقين. في هذه الحال كان كل توقيت مقترح لطبقات الأرض، للاحتاثات، للبقايا العظمية، الخ... مرتبطاً، كثيراً أو قليلاً، بآماكن اكتشافها. وعلى هذا الأساس بنيت نظرية التطور التي أدخلت الطبيعة في حيز التاريخ والتي توازي في آثارها الفكرية إحلال كوبرنيكس محل بطلميوس. لم يعد الإنسان المفكر وحده يتغير ويغير محيطه وسط طبيعة قارة إن لم نقل جامدة. أصبح ينظر إليه كحلقة في سلسلة من الأطوار المتعاقبة تشمل الطبيعة كلها.

كيف الانتقال من التخمين، المدعم بالملاحظة، إلى قياسية التحول في الطبيعة؟ لتحقيق هذا الغرض لا بدّ من العثور على مقياس مدفون في الطبيعة نفسها. كان المقياس لمدة طويلة هو حركة الأجرام السماوية، إلا أنها كانت تستلزم المشاهدة. قيل منذ قرن

(1) ميز المؤلفون المسلمون التاريخ عن الأساطير، واعتبروا هذه من قبيل الممكن الذي قد تغيد روايته لأغراض تهذيبية. لم يحاولوا تطبيق قواعد الجرح والتعديل على الأساطير فرووها على حالها.

(2) م.ج.، ملحق 1، ص 657.

خلت: «الزمان في العرف هو أمر متجدد يتقدّر به متجدد». (روزنتال، ص 549). المعضلة هي الكشف عن ذلك الأمر المتجدد. لم يتحقق الكشف إلا في أواسط هذا القرن عندما وظّف الفيزيائيون الإشعاع النووي لهذا الغرض. لا ندخل في التقنيات التي ليست من اختصاصنا. نذكر فقط أن الطريقة مبنية على مبدأ بسيط. يتناقص بالإشعاع الطبيعي عدد الجزيئات المكهربة في ذرة عنصر كيميائي، كالكربون مثلاً، فيتحوّل إلى نظير له في مدة معلومة. إذا وقع ما يمنع العنصر المذكور من الإشعاع، متى ارتفع الحاجز أمكنت مقارنة العنصر الجيس بالذي بقي شح طبيعياً، وبذلك المقارنة تعرف المدة التي انحس أثناءها الإشعاع. بقدر ما تطول مدة تحول عنصر إلى نظيره، بقدر ما تكون طويلة الفترة التي يصلح العنصر المشع لقياساتها. يصلح الكربون 14 لتوقيت الحوادث في حدود 50.000 سنة، والبوتاسيوم في حدود 1.300.000 سنة. ورغم أن الإشعاع هو الأكثر دقة، فليس وحده يصلح عياراً طبيعياً لقياس الزمان المنفرد. هناك اللمعان الحراري، والخواتم الشجرية المنتظمة التي تزيد وتنقص أعراضها حسب مقدار التساقطات السنوية، وهناك اللقاحات المختلطة مع بعض الفحوم الحجرية<sup>(1)</sup>. إن المخابر المتخصصة في هذه التحليلات، الملحقة عادة بالخزانات والمتاحف والمعاهد، تحلل العينات التي يبعث بها الباحثون من جميع التخصصات، مستعملة طرائق متنوعة لتحقيق النتائج ولتقليص قدر الخطأ المستساغ في كل طريقة.

واضح أن عملية المحلل في مخبره هي غير ما يقوم به المؤرخ التقليدي عندما يقرأ وثيقة مكتوبة. الفرق كبير رغم أن الهدف واحد وهو معرفة المدة الزمانية التي مرت على حادث ما. إلا أن زمان الطبيعة ليس هو زمان البشر. يدور التحقيق في الحوادث الطبيعية حول القرن وربما الألفي، في حين أن التدقيق في أحداث البشر يدور حول اليوم وربما الساعة. يجوز إذاً التمييز بين التأريخ، المناط بالأحداث البشرية أو المرتبطة بالبشر، والتوقيت المناط بالطبيعة المستقلة من كل غرض إنساني.

يمس التوقيت الشواهد، أي حوامل الوثيقة التاريخية مثل لوحة زيتية أو مسكوك، أو لباس، أو سلاح، الخ. أما التأريخ فإنه يمس عادة المعنى المضمن في الوثيقة، كمدلول الكلمات أو أسلوب الفنان أو إشارة الرقم، الخ. هناك إذاً تمييز وتكامل ونجد أوضح دليل على ذلك في ميدان الأرخيات. بيد أن المؤرخين المحترفين، وأصحاب المعارف، يذهبون بعيداً في هذا الاتجاه، ويقولون: المؤرخ العادي لا يفهم بالضبط

(1) غاتي، تعديد الأزمنة الغابرة (باريس 1985).

القواعد العلمية المستعملة في التحليلات المخبرية، فهو بعيد عن التخصص المذكور وبالتالي لا تؤثر في عمله مناهج التوقيت الجديدة. وهذا استنتاج مرفوض. إن التوسع الحاصل في حقل المعلومات التاريخية والتفنن في طرق ضبط التوقيت العام، كل ذلك يؤثر لا محالة في مفهوم الزمان عند المؤرخ، مهما كان ميدان بحثه.

#### 5.2.3.4 النسبة

قلنا إن المؤرخ العادي يعنى دائماً بترتيب الأحداث في نسق زمني داخل إطار محدد بنقطة بدء. يقال اصطلاحاً إن التواريخ، في هذه الحال، مطلقة؛ ويقال إنها نسبية إذا لم تحدد نقطة البدء، فكل ما يعلم حيثئذ هو أن هذا الحدث سابق على ذاك. حسب هذا الاصطلاح يكون التاريخ دائماً مطلقاً ويكون التوقيت دائماً نسبياً، وهذا يعني أن الأعداد التي نجدها في كتب علماء الكون والأرض والإنسان الأول نسبية كلها<sup>(1)</sup>. بيد أن هذا الاصطلاح قد يسوء فهمه، إذ الاطلاق في التواريخ مرتبط باختيار نقطة بدء، وهذه نسبية بالتعريف، ألا يوجد فرق بين تقديرات علماء اليوم وتخمينات قدماء الهنودوس؟ الواقع أن الأعداد المقترحة حالياً مبنية على استنتاجات قطعية، حسب قواعد ثابتة، لكن انطلاقاً من معلومات قابلة دائماً للتدقيق، فهي منسوبة لنقطة بدء تتباعد باستمرار مع تقدم البحث العلمي. إن الكونيائي، عكس المؤرخ، لا يستطيع أن يحدّد لنفسه نقطة بدء. وهكذا ينقلب الوضع: إطلاق التاريخ افتراضي وبالتالي نسبي، ونسبية التوقيت نسبية موضوعية، مرتبطة بالكشف عن أقدم شيء في الكون. الأليق إذاً أن نقول إن التوقيت منسوب لا نسبي.

نتساءل عن تأثير هذه المنسوبة في عملية التأريخ بعامة. ونبدأ بحال المتخصص في فحص العقود. هل يستطيع فعلاً أن يحقق التواريخ باليوم والشهر والسنة بواسطة المقارنة بين تقويمين أو أكثر؟ المؤرخ التقليدي يفعل ذلك صباح مساء، شرقاً وغرباً، وعلى أساس هذا العمل المتواصل نشأ التخصص. ألفت في هذا الباب تأليف مهمة نذكر من جملتها كتاب البيروني الآثار الباقية عن القرون الخالية<sup>(2)</sup>. التدقيق ممكن وحاصل فعلاً داخل التقويم الواحد. أما الموافقة بين التقويمات المختلفة فهي في الغالب ظنية فقط، رغم الاعتماد على زيجات الفلكيين. بيد أن المسألة لا تقلق المؤرخين الذين

(1) إن تقديرات أصحاب الاختصاص حالياً هي الآتية: عمر الإنسان العاقل 40.000 سنة، عمر الإنسان المتصّب 2.000.000 سنة، عمر الأرض 4 مليارات سنة، عمر الكون 16 مليار سنة.

(2) إن ما يسمّى بمنافع التاريخ والتي يتناقلها المؤرخون الواحد عن الآخر تدور كلها حول هذه النقطة أي تحقيق موقت الحدث.

يشتغلون في الجملة داخل تقويم واحد أو داخل تقويمين طال استعمالهما في المنطقة نفسها حتى عادت العقود تسجل بها معاً<sup>(1)</sup>. وبما أن مصلحة الجماعات والأفراد حاصلة فإن التماهي في التدقيق يكون من باب حب المعرفة لمجرد المعرفة. نلاحظ أن المؤرخ الذي يتعمق في معاني الوقائع يتحاشى التدقيق في الجزئيات، وكلما بدت له صعوبة الموافقة بين تاريخين غير الوحدة الزمنية: يعوض اليوم المبهم بالشهر المتحقق، والشهر بالسنة، والسنة بالعقد، وفي نطاق العقد الواحد يمكن في الغالب التحقق من الموافقة بين تقويمين أو أكثر. وهذه العملية بالذات، التي تظهر وكأنها تقنية صرف، تحمل في طيها نتيجة خطيرة، إذ تغير معنى الحدث.

هل يبقى الحدث هو هو إذا نسب بالتوالي إلى شهر ثم إلى سنة ثم إلى عقد داخل تقويم واحد، أو إلى شهر واحد ولكن في تقويمين مختلفين؟ معركة منسوبة إلى سنة 100 في تقويم وإلى سنة 724 في تقويم ثانٍ، هل هي نفس المعركة؟ تساؤل مشروع إذ من الواضح أن المؤرخ المحترف الواعي لا يقف عند التوقيت بمعناه المادي. عندما يختار سنة البدء (السنة - الصفر)، فإنه يفصل فصلاً كلياً ما سبقها عما لقحها من أزمة، ولهذا الفصل دلالة عميقة في التقويم الجديد. نأخذ تاريخاً مكتوباً حسب تقويم ونفرغه في تقويم آخر، ألا نقومه بالفعل؟ كان التاريخ الروماني وحدة متناسقة عند تيت - ليف، فجاء الكتاب المسيحيون وشطروه شطرين، هل هذه عملية تقنية بريئة؟ هل من الصدفة أن يبدأ تأويل التاريخ مع أوغسطين؟ إن عملية تقويمية مثل هذه تمت مراراً في الماضي، كما رأينا، وهي تتم تحت أعيننا اليوم على نطاق واسع. تؤلف كتب بعنوان توقيتات الحضارات<sup>(2)</sup> تفرغ فيها أخبار الأمم والقبائل في إطار واحد. أوليس في ذلك تحوير ذكي؟ هذا ما يقوله باستمرار الممثلون غير الغربيين في اجتماعات اليونسكو عندما تقدم لهم مشروعات لكتابة تاريخ عام<sup>(3)</sup>.

(1) يعطي ديودور الصقلي دائماً التاريخين اليوناني والروماني. ويحرص المؤرخون المسلمون على ذكر الموافقات. يقول المسعودي مثلاً: «ثم ملك سابور بن سابور خمس سنين وكانت له حروب مع اياد بن نزار وغيره من العرب». العروج، ج 1، ص 260.

(2) ديلورم 1970.

(3) ينادي البعض بكتابة التاريخ الإسلامي حسب مفاهيم إسلامية. أول مفهوم إسلامي في التاريخ هو التقويم الهجري. لذلك يكف هؤلاء على نقل كل التواريخ إلى التقويم الهجري. عملية عريضة؟ فعلاً، لكن الكلام على فلسفة إسلامية للتاريخ (وأفهم التاريخ العام لا التاريخ الإسلامي وحسب) فارغ قبل القيام بتلك العملية المذكورة. وإذا قيل إنها غير ممكنة أو غير مفيدة فتكون الدعوة كلها لاغية.

ومع كل هذا حصل تطور ملحوظ في المؤلفات الأخيرة، وبخاصة المتعلقة بالتاريخ القديم حيث يلعب التوقيت دوراً بارزاً. كلما تطلع المؤلف إلى التحليل وتجاوز همه حصر المواقيت فإنه يتعالى عن منطق التقويم الميلاي إذ يفرغه من كل مدلول. ينطلق من أقدم الحضارات المعروفة ثم يتبع التسلسل الزمني كما يقترحه الأرخيون، يلصق بكل حدث عدداً سالباً (قبل الميلاد) وموجباً (بعد الرفع)، لكنه لا يقول: وكان ذلك ألف سنة قبل الميلاد بل يقول: وكان ذلك ثلاثة آلاف سنة قبل الحاضر. ملاحظاته وأحكامه غير مرتبطة إذاً بنقطة البدء كما هو الحال عند الكتاب المسيحيين. في هذه الحال التقويم المعتمد حقاً هو التوقيت العام المنسوب إلى الحاضر. أما العدد الملصق بالحدث والموروث عن العرف الغربي فإنه بمثابة أثره مسلوقة من إشارتها الرمزية. بل نرى بعض المؤلفين يتحاشون نهائياً حتى تلك الأعداد ويؤرخون بالنسبة للحاضر، وإذا احتفظوا بها نعتوها بالتقويم العام (Common Era: C.E.).

### 5.2.3.5 خلاصة

نذكر أن التوقيت، كما حددناه، يهمّ الحوادث الطبيعية، يهمّ إذاً كل ما هو ماديّ في الوثائق، أعني الحوامل (أحجار، أوإن، ملابس، صفائح، ألواح، أوراق، منحوتات، مسكوكات، إلخ)، والتأريخ يهمّ الأحداث البشرية، يمسّ إذاً مدلولات تلك الوثائق (أرقام، حروف، صور، أشكال، ألوان، إلخ). هناك تداخل، يبدأ على مستوى التقنيات وينتهي على مستوى المفاهيم والنظريات. فلا يجوز أن نحصر معرفيات البحث التاريخي في التأريخ التقليدي ونواصل طرح أسئلة عقيمة أو متجاوزة كتلك التي تنبع من فصل قسري ومفرط بين التاريخ البشري وتطور الطبيعة.

إن ربط الطبيعة بالإنسان، التقويم بالتأريخ، أرغم الجميع على إعادة النظر في كثير من المفاهيم، منها مفهوم الحدث، والحقبة والدورة، إلخ. لا يمكن القول إن عملية التأريخ (تحديد التواريخ) تقنية صرف. إنها تقنية بالفعل، موضوع تخصص عالٍ قد لا يترك مجالاً لأي اهتمام آخر. ليست سهلة ولكنها في الوقت نفسه ليست بريئة.

الصعوبة فيها واضحة إذا تذكرنا مشكلات سنة البدء والوحدة الزمانية والموافقة بين تقاويم مختلفة. تكون الموافقة أحياناً أمراً مستحيلاً، فيلجأ الباحث إلى تغيير المقياس الزمني، من اليوم إلى الشهر أو السنة أو القرن، فيغير بذلك مدلول الحدث الذي يريد تأريخه. أما القفز من تقويم إلى آخر فينتج عنه بالضرورة تغيير «صدي الحدث». هل يزن حدث ما، مهما عظم، الوزن نفسه في تاريخ لا يتعدى مجموعته مائة سنة (انطلاقاً من نقطة البدء) وفي آخر عمقه ألف سنة؟ ومن هنا يأتي الاشكال في مفهوم الدورة (عودة

الحدث). يستطيع أي مؤرخ أن يلاحظ عودة حدث ما (هزيمة عسكرية أو ثورة شعبية أو مسغبة) على حقب متماثلة (سبع سنوات أو نصف قرن مثلاً)، لكن ما يكون واضحاً على مدى بضعة قرون قد يختفي على مدى الألوف وما فوقها<sup>(1)</sup>.

التأرخة ليست عملية بريئة إذ مفهوم التوقيت مرتبط بمفهوم الحدث (5.2.1) من جهة، وبمفهوم الحقبة (5.2.4) من جهة ثانية. كل تأويل محدود إذاً بتوقيت.

## الباب الرابع

### 5.2.4 التحقيق

التاريخ مدة معلومة بين حدث أمر ظاهر  
وبين أوقات حوادث آخر

الكافيجي

#### 5.2.4.1 تحقيق التاريخ الطبيعي

قلنا إن الباحثين استطاعوا، استناداً إلى خصائص الإشعاع، أن يُحددوا مُدداً تعد بملايين السنين، وأن يجزئوا كل مدة إلى حقب متفاوتة ميّزوا بعضها عن بعض إما ترتيباً زمانياً (الأول، الثاني، إلخ)، وإما وصفاً (البعيد/ القريب، القديم/ الحديث). بهذه الطريقة تمّت تجزئة ماضي الأرض والأحياء والإنسان الأول<sup>(2)</sup>.

يجتمع الخبراء من حين لآخر ويعيدون النظر في تلك التجزئة؛ يغيرون بعض التواريخ والأسماء، زيادة في التدقيق أو تعميماً للمفاهيم، لكيلا يبقى اسم كل حقبة

---

(1) أمثلة كثيرة على سوء استعمال التواريخ. اعتمد المؤرخون القدامى لائحة أسماء ومدة زمنية معينة فجزّأوا المدة على عدد الأشخاص، فحصلت لهم أعمار طويلة فقبلوها (قولة المقرئزي المذكورة في مستهل الفصل). لاحظ ابن خلدون أن أعمار الدول الإسلامية تتراوح بين تسعين ومائة وعشرين سنة. فبنى على ذلك نظريته حول الأجيال الثلاثة، لو انتقل إلى تقويم غير القمري الهجري لرأى أن الوضع مختلف. لاحظ بعض الأوروبيين أن الثورات تقع في أوروبا أما في السنة السادسة أو الثانية عشرة أو الثامنة عشرة، فاستخرج من ذلك قانوناً، لو انتقل إلى التقويم الهجري لرأى أن التماسك غير حاصل... إلخ. كل تعديد مرتبط بتقويم، إذا عمّم ظهر الخطأ فيه.

لهذه القضية وجه علمي تجريبي. انظر م. ج.، ملحق 1 ص 371 إلى 373.

(2) م. ب.، ج ٧، ص 496 إلى 513 (مادة كرونولوجيا، توقيت نسبي ومطلق)؛ م. ج.، ج ١٠، ج XIII، ص 480 وما بعد (مادة كرونولوجيا قبتاريخية).



مرتبطاً بالبلد الذي استعمله أول مرة<sup>(١)</sup>. من الملاحظ أن الاتفاق يتم بسهولة فيما يتعلق بالحقب القديمة. ويصعب، وأحياناً يستحيل، كلما قربت من الحاضر. لكن الاختصاصيين يستعملون في كل الحالات نفس السلم الزمني وإن كان أحياناً لا يوافق الوضع موافقة تامة.

يحتاج الخبير دائماً إلى مقياس. ينظر علماء الأرضيات والاحاثات والإنسان الأول، الذين يدرسون بقايا العظام والأدوات الحجرية والأسلحة المعدنية والألبسة الجبلدية والمواعين الفخارية، إلخ، إلى السلم الزمني، المستوحى من التوقيت الشائع حالياً، نظرة علماء الأرصاد إلى مقياس الحرارة. يختلف محرار سلسوس عن محرار فهرنهايت، فلا تمثل الدرجة الحرارية حسب هذا أو ذاك الشيء نفسه في أوسلو وفي داكار، رغم هذا الاختلاف المحسوس لا مناص من اختيار عيار واحد لكي تجوز المقارنة ويحصل التفاهم. لذلك تقترح المنظمات الدولية، وأحياناً تفرض، توحيد القياسات، من ضمنها جدول أزمنة الماضي الذي يتحدد بموجه توالي الحقب والفترات. وكما يصطلح الخبراء على تعريف الوحدات الزمانية (الساعة، اليوم، السنة)، يصطلحون على طول وترتيب الحقب، وهذا الاصطلاح ضرورة تقنية ومهنية. كيف نعرف مهنة هذا الباحث أو تخصص ذلك المعهد بدون تحديد الأدوات المستعملة وعلى رأسها المقياس العام؟ والمقياس الأول والآخر بالنسبة لكل باحث في أحوال الماضي، هو جدول المواقيت (كرونولوجيا).

يوجد اختلاف كبير بين الخبراء حول مكان وزمان ظهور أول إنسان منتصب (اركتوس)، حول بداية الثورة النيوليتية، إلخ، لكن كل نقاشاتهم تدور ضمن جدول محدد، بحيث يأتي النيوليتي، موضوع الخلاف، بعد عصر محدد السمات وقبل عصر آخر معروف الهوية كذلك. وإذا كان التقويم الميلادي قد جرد في الاستعمال من معناه الأصلي وحول إلى تقويم منسوب إلى الحاضر، فإن الجدول الزمني المتفق عليه اليوم أصبح بمثابة مشبك يحدد توالي الأطوار والحقب، وإن كانت بداياتها ونهاياتها في كل بقعة غير معروفة بالدقة المنشودة.

هذا صحيح بالنسبة لعلماء البيئة، والأنواع الحيوانية المنقرضة، والإنسان الأول، هل يصح كذلك بالنسبة للمؤرخين بالمعنى المحدود، المهتمين بأخبار البشر أثناء الأربع آلاف سنة الأخيرة؟ هل اصطلاحوا على مشبك زمني واحد؟ حصل بالفعل اتفاق بين المؤرخين، إما تحت ضغط المنظمات الدولية وإما تحت تأثير علماء الطبيعة، إلا أن

---

(١) لا تزال أسطحة كثيرة في الأرجنتين مرتبطة بـ *تقويم غريغوري* (أشولي، موسري، لافوازي، إلخ).

الواقع هو ما سبقت الإشارة إليه: اتفاق في العمل وافتراق في النظر. كل المؤرخين يستعملون الجدول التابع للتوقيت الميلادي، وكلهم، باستثناء دارسي التاريخ الأوروبي الغربي، ناقدون عليه غير مرتاحين إليه. أكانوا من أوروبا الشرقية أو إفريقيا أو آسيا أو أمريكا، أو بلاد الإسلام، فإنهم لا يقبلونه عن طيب خاطر ولا يرفضونه علانية<sup>(1)</sup>. وهذا التضايق، الناتج عن مشكلات موضوعية، هو لبّ مسألة التحقيق.

#### 5.2.4.2 تحقيق التاريخ البشري

نميل إلى إغفال حقيقة أساسية، هي أن علم التاريخ بدأ في صورة تحقيق، ومن هنا اشتراك المعنى الذي ألمحنا إليه مراراً. التاريخ المكتوب هو من الأصل تقويم وتحقيق. أما التجزئة الفلكية (حسب السنين والعقود...) فإنها تمت في مرحلة لاحقة. جاءت المرويات التاريخية عقب الملاحم، فنسجت على منوالها، هذه تحكي أخبار الآلهة والعمالقة وتلك تسوق أخبار الملوك، في كلتا الحالتين تتوالى الحقب، كل حقة تمثل تجربة / درساً / عبرة دون أن تدخل في نطاق تقسيم سنوي. وعكس ما يظن الكثيرون قد تكون الحقة المجسدة لتجربة بشرية متميزة هي التي كانت الباعث على رصد دورة الكواكب، مما نتج عنه الإيمان بتأثير الأجرام وبالقدرة على التنبؤ بالمستقبل. اتضحت الحقة في أذهان الرواة قبل الدولة، والدولة قبل الملك (حياة ملك بعينه)، والملك قبل الحدث المؤرخ بالسنة والشهر واليوم. كان الاتجاه الفعلي للتأليف التاريخي من التجزئة بالحقب إلى التقسيم حسب السنوات، أي أن الحقيقتات سبقت الحويلات. يمكن القول إن المؤلفين اختاروا في القرون المتأخرة التأريخ على السنين أو على العقود (التجزئة الفلكية) تهرباً واحترازاً مما تحمله الحقة من فكرة مبطنة حول المصير. طفا التأليف الحويلاتي لمدة طويلة، ثم شعر الاخباريون والمؤرخون، لأسباب تختلف من بقعة إلى أخرى، بضرورة استعادة مفهوم الحقة. تم ذلك، لكن في إطار جديد.

ورث المؤرخون الغربيون، وقبلهم المسيحيون والمسلمون، تجزئة تقليدية مبنية على تسلسل الامبراطوريات الأربع: الكلدانية، الفارسية، اليونانية، الرومانية، وكان المسيحيون يعتقدون أن هذه ستدوم بدوام الخليفة. يذكر الأسقف بوسويه في كتاب تأملات في التاريخ الكوني هذا التحقيق، ويذكر بجانبه تحقيقاً تقليدياً آخر مستنبطاً من الأيام السبعة التي استغرقها إبداع الكون، قبل أن يقترح تجزئة ثلاثية، أخف على الذاكرة في رأيه:

(1) لا فرق في هذا المجال بين المؤرخ المتني إلى نسب غير أوروبي غربي والباحث الأوروبي المتخصص في تاريخ ذلك الشعب. المشكل منهجي موضوعي، غير مرتبط بالملّة أو العقيدة.

- تمتد الفترة الأولى من البداية إلى تأسيس روما وتقدر بأربعة آلاف وأربع (4004)

سنة،

- تمتد الثانية من تأسيس روما إلى ولادة المسيح وتقدر المدة بسبعمئة وسبع

وأربعين (747) سنة،

تمتد الثالثة من رفع المسيح إلى الحاضر<sup>(1)</sup>.

لم يقبل هذا التحقيب على صورته هاته، ولكن بنيتة الثلاثية ستبقى مضمنة في كل التحقيقات اللاحقة وستمثل إلى يومنا هذا جوهر العملية كلها.

شارك في بلورة التجزئة الثلاثية للتاريخ العام رجال عديدون، إلا أن استعمالها في الحقل المدرسي يعزى إلى الألماني كريستوف كلر (كلاريوس باللاتينية)<sup>(2)</sup> الذي ألف سنة 1685 كتاباً بعنوان تاريخ العصر الوسيط<sup>(3)</sup>. ليس من الصدفة أن يكون كلر المانياً: لعبت المانيا دوراً أساسياً في التحقيب لسبب واضح، هو أن تاريخها القومي جاء في أعقاب تاريخ الرومان. ما يبدو انحطاطاً متواصلًا للوثني أو محنة للمسيحي يظهر انتصاراً مطرداً للجرماني. شارلمان، بالنسبة إليه، هو مؤسس امبراطورية جديدة، وليس وارث أو مجدد امبراطورية رومانية عتيقة. يميل المؤرخ الألماني إذاً إما إلى أن يزيد حقبة خامسة للفحقب الأربع المعهودة وبخالف بذلك تعاليم الكنيسة، وإما إلى أن يحور التقسيم كله باختزال الامبراطوريات القديمة في واحدة. وهكذا تميزت تدريجياً حقبة سابقة على تسلم الجرمان الحكم والسلطة. عندئذ تعين السؤال: متى تنتهي الحقبة الجرمانية إن كان لها أن تنتهي؟ لكي يتضح مفهوم العهد الوسيط كان لا بد أن يسبقه تحديد مفهوم النهضة. تعزى عادة الفكرة إلى فولتير الذي اعتبر أن سقوط القسطنطينية، عاصمة الامبراطورية المسيحية الشرقية، ينهي الفصل الذي بدأ مع تتويج شارلمان امبراطوراً سنة 808 م. إلا

---

(1) يكتسي التقسيم الثلاثي دائماً مغزى دينياً وفلسفياً. كان جارياً عند شعوب الشرق، ثم استعاره اليهود وأخذ منه المسيحيون ثم ورثه فلاسفة عهد التنوير وحوّروا اتجاهه ومعناه. جعلوا من العصر القديم، الذي كان عند المسيحيين عهد ظلام وغواية، عهد تقدم وازدهار وحرية، ومن الوسيط، الذي كان عند المسيحيين فترة إنقراض وتحريم، عصر انحطاط وتقهقر وأسر. أما العصر الحديث الذي يبدو للمسيحيين عهد جهالة وكفر، فإنه يمثل في نظر الفيلسوف نقطة تحول في تاريخ البشر، استئناف مسيرة التقدم والتحرير.

(2) بوسويه، ص 141 و 142.

(3) فرغوسن، النهضة في الفكر التاريخي، ص 16 و 76 إلى 79، باترفيلد، ص 45.

أن النقاش حول هذه النقطة بالذات (مفهوم النهضة وبالتالي نهاية العهد الوسيط) طال، واختلفت حوله الآراء حسب محاباة أو معاداة أصحابها للكنيسة، وحسب الانتماءات القومية والسياسية، وكذلك حسب التخصصات، وكان هذا العنصر، أي التخصص، الأقوى تأثيراً في العملية كلها. لم يحصل شبه اتفاق حول بداية ونهاية الوسيط، وبالتالي نهاية القديم وبداية الحديث، إلا في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، أي بعد الثورة الفرنسية ودخول أوروبا الغربية حقبة متميزة جديدة ستعرف فيما بعد بالعهد المعاصر<sup>(1)</sup>. لا بد هنا من التركيز على ظاهرة مهمة وهي أن التمييز بين الحقب يظهر أول ما يظهر في مجال معين قبل أن يعمم على التاريخ كله. استعمل مفهوم العهد الوسيط أولاً في تاريخ الكنيسة، سنوات عديدة قبل أن يستعيره كللر، ولا غرابة في ذلك إذ يعتمد التاريخ الكنسي على عهود محررة باللاتينية ولا يخفى على أحد أن لغة فرجيل تختلف عن لغة الأساقفة المتأخرين كما تختلف هذه عن لغة العوام التي ستفرع إلى لهجات أوروبا الجنوبية. وإذا التفتنا إلى تاريخ الفنون التشكيلية نرى بكل وضوح التمييز بين العهدين، الروماني والجرماني، وكذلك الأمر في مجال تنظيم العمل (الرق مقابل القناة). إن التحقيب العام، المستعمل اليوم شرقاً وغرباً، هو حصيلة عملية توفيقية طويلة ومعقدة: أولاً بين تحقيقات قطاعية تخص مجالات التخصص، كل مجال محدد بنوع خاص من الشواهد، وثانياً بين اعتبارات قومية متعارضة (الجرمانية واللاتينية بخاصة). كل ذلك في إطار التقويم الميلادي.

كان من تبعات التوسع الأوروبي في القرن التاسع عشر الميلادي أن طبق هذا التحقيب الثلاثي العام على تاريخ الشعوب غير الأوروبية. ماذا كانت النتيجة؟ هل ساعد التحقيب الغربي على توضيح التاريخ غير الغربي أم عمل على طمس معالمه؟ هل يجب تنقيحه بعد عملية توفيق شبيهة بالتي عرفت أوروبا أثناء القرنين السابقين أم الغاؤه بالمرة؟ وإذا قبل بالإلغاء فما هو البديل؟ هذه أسئلة يطرحها الباحثون المتخصصون على الصعيد العالمي. قبل أن نجيب عنها من منظور التاريخ الإسلامي [4.5]، علينا أن نلقي نظرة على التحقيب العام كما يستعمل اليوم، إذ أدخلت عليه تغييرات محسوسة.

لم يعد اليوم التاريخ بالمعنى التقليدي مفصلاً فصلاً واضحاً عن القبتاريخ، توجد فترة مزج وتداخل أطلق عليها اسم قبتاريخ تمتد من 8.000 إلى 4.000 ق.ح. (قبل الحاضر)، أي من 6.000 إلى 2.000 ق.م.

(1) لا تتضح حقبة في الأسطوغرافيا إلا بعد أن تنتهي وتختم في التاريخ الواقعي. اتضح مفهوم القديم قروناً بعد نهاية الوسيط، ومفهوم النهضة قروناً بعد نهاية الحديث. يعني هذا أن التقسيم الثلاثي عمم في التعليم عندما لم يعد مطابقاً للتطور الحقيقي الذي عاد يخضع لتقسيم رباعي.

١. يجرأ القديم إلى 3 فترات: عتيق من 4.000 إلى 2.600 ق.ح. تقريباً

كلاسيكي من 2.600 إلى 2.300

هليستيني من 2.300 إلى 1.900

أول من 1.900 إلى 1.700

وثاني من 1.700 إلى 1.300

أعلى من 1.300 إلى 1.000

أسفل من 1.000 إلى 600

يجزأ العهد الروماني إلى

II يجرأ الوسيط إلى

III يجرأ الحديث إلى عهد النهضة من 600 إلى 400 [1.400 - 1.600م]

حديث أول من 400 إلى 200 [1.600 - 1800]

حديث ثاني من 200 إلى 75 [1.800 - 1915]

وندخل العهد المعاصر مع الثورة البولشفكية.

نرى أن كتاب التاريخ العام احتفظوا بالتقسيم الثلاثي لأغراض مهنية دراسية، لكن من وجهة نظر المتخصص إن الفرق بين القديم العتيق والعهد الهليستيني يكاد يكون في مستوى الفرق بين عهد النهضة والحديث الأول، بمعنى أن من تدرب على استعمال وثائق الحقبة الأولى يجد نفسه غير مؤهل لاستغلال وثائق الحقبة الثانية. نلاحظ كذلك أن الفواصل أصبحت أكثر وضوحاً من الحقب ذاتها. وبما أن الفترات كالحروب الصليبية أو الحكم النابوليوني أصبحت طويلة فإنها تكتسي صبغة عالمية.

إن جلّ المؤرخين اليوم يعتمدون هذا التحقيب كإطار عام لما فيه من مرونة ولأنه لم يعد ملتصقاً بتاريخ مجموعة ثقافية معينة. يطابق في أجزائه الأولى تاريخ اليونان، لكن المطابقة تختفي في الأجزاء الأخيرة، والأمر بالعكس فيما يخص تاريخ فرنسا أو إنجلترا. نلاحظ أن الحقبة الواحدة تحمل أسماء مختلفة حسب التخصصات: الحديث الأول يسمّى أحياناً العهد الكلاسيكي وأحياناً الماركيتيلي وأحياناً الرأسمالي التجاري، إلخ، وكذلك الحديث الثاني يسمّى عهد الديمقراطية أو الثورة الصناعية أو الامبريالية. . الحقبة نفسها تكتسي مدلولات مختلفة وكل مدلول يطابق حالة معينة [5.2.1.5].

إذا كان هناك مشكل فإنه لا يتعلق بالإطار الزمني العام الذي حوّر وجرد من معناه الأصلي، تماماً كما حوّر التقويم الميلادي الموروث عن ممارسة المؤرخين المسيحيين. المشكل هو التوفيق بين هذا التحقيب العام والتحقيقات التخصصية من جهة (الاقتصاد، الفن، إلخ) والتحقيقات القومية من جهة ثانية (الدولة، الحضارة، إلخ).

#### 5.2.4.3 التحقيب العام والتحقيب الجزئي

لا أحد ينكر أن ما حدث سنة 1789 يمثل نهاية فترة متميزة في تاريخ المجتمع الفرنسي، لكن أية فترة؟ التي بدأت مع شارلمان؟ مع أسرة كايه؟ مع حروب إيطاليا؟ مع موت هنري الرابع؟ لنقبل قول الأساتذة الفرنسيين ونفتح الحقبة بسنة 1610، أي نهاية الحروب الدينية، فنكون قد وضعنا الحقبة كلها في سياق سياسي. ونلاحظ في الحين أن هذه الحقبة المتميزة خاصة بفرنسا، لأن الانجليز مثلاً يحددون نهاية النزاعات الدينية وتحقيب التصالح الوطني بسنة 1688. كذلك، إذا كانت الفترة التي بدأت في فرنسا سنة 1789 تنتهي سياسياً بتأسيس الجمهورية الثالثة سنة 1871، فإن الانجليز يضعون حداً للفترة المبتدئة باتفاق سنة 1688 سنة 1832 عندما تم إصلاح النظام الانتخابي. إن تحقيب التطور السياسي هو الأكثر التصاقاً بالحياة الوطنية والظروف المحلية، فيصعب بذلك التوفيق بين التحقيبات الوطنية المبنية على الأحداث السياسية.

يطلق أحياناً على العهد الحديث الأول في أوروبا، الموافق للقرنين 17 و 18 م، اسم العهد الكلاسيكي، كما يطلق على النصف الأول من القرن التاسع عشر اسم العهد الرومانسي. هذان المفهومان مأخوذان من حقل الجماليات. بيد أن الفترة الكلاسيكية الخاصة بكل فن لا تطابق تمام المطابقة الفترة العامة المنعوتة بالاسم نفسه. فمثلاً القسم الأول من القرن السابع عشر لا يعتبر كلاسيكياً عند مؤرخي الفنون التشكيلية، كذلك الرومانسية تبدأ في نظر المتخصصين أما حوالي 1770 وأما بعد 1800 حسب البلدان ومجالات الدرس المعنية. وهناك مفاهيم جمالية (باروك، روكوكو، انطباعية، إلخ) توسم بها حقبة متميزة في تاريخ الآداب والفنون ولا يوجد مقابل لها على المستوى السياسي أو التنظيمي<sup>(1)</sup>.

من المعلوم أن المدرسة الماركسية حاولت، اعتماداً على تاريخ وسائل الإنتاج والأنظمة الاجتماعية، أن تقدم تحقياً عاماً صالحاً لدراسة جميع المجتمعات، وأن هذا الاقتراح أدى بالمؤرخين في كل القارات إلى جدال طويل وعقيم. تقول النظرية إنه وجد نظام فطري يعم الإنسانية ويتم بشيوعية وسائل الإنتاج. تفرع عنه نظامان: أحدهما شرقي والثاني غربي. النظام الشرقي، السباق إلى الحضارة والتمدن والتنظيم، انتهى إلى تأسيس امبراطوريات عظيمة جمّدت، على المدى الطويل وبسبب عظمتها، التطور التاريخي، إذ كانت الثورات تتوالى على الحكام دون أن تمس أبداً الأسس التنظيمية. أما

(1) كاسيرر، فلسفة عهد الأنوار، ص 309 إلى 345؛ كروتشه، الجماليات، ت.ج. (نيويورك 1969)، ص 235 إلى 256 وص 282 إلى 284.

النظام الغربي، المتأخر نسبياً لأنه ظلّ مجزأً لمدة طويلة، ولم يعرف سلطة دولة واحدة قوية إلا في القرون الأخيرة، فإنه تمكن بسبب تأخره من الدخول في سلسلة متواصلة من التغيرات نتجت طبيعياً عن تعارض المصالح. وهكذا انقسم المجتمع إلى ملاكين ومعوزين، إلى حكام ومحكومين، إلخ. ونظم العمل أولاً على أساس الرق (التاريخ القديم)، ثم القنانة (الوسط)، ثم الإجارة (الحديث). نظام الإجارة هو أساس الرأسمالية وهي المميز الموضوعي للعهد الحديث في كل مجتمع. والرأسمالية مدفوعة من ذاتها إلى التوسع المستمر وإلى تكسير كل الحواجز التي تعرقل ذلك التوسع. كسّرت النظام الوسيط المبنى على القنانة، وغيّرت بنية الاقتصاد الزراعي أولاً في أوروبا الغربية ثم الشرقية وأخيراً في باقي المعمور. والنظام الشرقي الذي بقي جامداً، يتحرك في الظاهر ولا يتغير في العمق، معرض إما للانحلال في النظام الرأسمالي العالمي وإما للقفز إلى الاشتراكية متخطياً المرحلة الرأسمالية<sup>(1)</sup>.

حاول المؤرخون في الصين والهند ومصر وأفريقيا، إلخ، ولسنوات عدة، أن يطبقوا هذا التحقيق على التاريخ المحليّ دون أن يستطيعوا الإجابة عن السؤال التالي: هل النظام الشرقي قائم بذاته، له سمات محددة، أم هو فقط صورة معكوسة للنظام الغربي؟ هل هو نظام موحد لا مثل له في الغرب أم هو مركّب تليفي تتواجد فيه قطاعات مختلفة، كل قطاع شبيه بما يوجد في الغرب (رق، قنانة، إجارة)؟ الواقع أن التحقيق الماركسي يحمل بصمات القرن التاسع عشر مع تركيز على تنظيم الإنتاج والعمل، فهو تحقيق محليّ جزئيّ سحب على الإنسانية كلها. فزاد المشكلة تعقيداً عوض أن يمهّد السبيل لحلها أو لتجاوزها. يرى في الشرق نقيض الغرب، تماماً كما رآه المستشرقون والأوروبيون عامة منذ عصر النهضة<sup>(2)</sup>.

توضّح هذه الأمثلة أن تحقيق التاريخ العام، كما عرضناه سابقاً، كان نتيجة عملية توفيقية بين تخصصات مختلفة وبين تواريخ محلية متعارضة. يحمل في ذاته آثار تحقيقات جزئية (فنية، سياسية، حربية، دينية، إلخ). الحدث الفاصل بين عهدين أو حقبتين قد يكون دينياً (ظهور النصرانية)، أو حربياً (الحملات الصليبية)، أو اقتصادياً (الثورة

(1) انظر بالخصوص ماركس، الأنظمة الإنتاجية الرأسمالية، ت.ج. (نيويورك 1966). لا حدّ للبيبلوغرافيا في هذه النقطة.

(2) يتميز التحقيق الماركسي بالتركيز على المستوى الإنتاجي. يوجد تحقيق مبني على التكنولوجيا، والتحقيبان متداخلان عند الكثير من الكتاب. لا بد من التمييز بينهما. انظر كونت، مقال في العقل الوضعاني (باريس 1963).

الصناعية)، أو فنياً (الرومانسية). التحقيب العام ليس متجانساً، فلا عجب إذا وجدنا صعوبة كلما أردنا أن ندخل فيه تحقيب الفن أو الاقتصاد أو العقيدة. إنه لا يوافق تمام الموافقة إلا التخصص الذي انبنى عليه من الأصل.

وعندما تنتقل من حضارة إلى أخرى فإن صعوبة التوفيق قد تزداد وتتضاعف. فنصل إلى خلاصة يؤكدها أغلب المؤرخين غير الغربيين وهي أن التحوير الذي تكلمنا عليه سابقاً، إفراغ التحقيب العام من كل مدلول مرتبط بأحوال أوروبا الغربية، لا يحل المعضلة من أساسها، وأن التوفيق الذي حصل في أوروبا أثناء القرن التاسع عشر، وفي حدود كما يتضح ذلك لكل من قارن بين الكتب التاريخية المدرسية في فرنسا وفي ألمانيا، لا يمكن أن يتحقق بالنسبة للحضارات الكبرى. وكما أن تحويل تأريخ الحدث الواحد، عند الانتقال من تقويم إلى آخر، يغير مدلول ذلك الحدث، فإن وضع تاريخ قومي بأكمله ضمن حقبة واحدة (الوسيط الأول مثلاً أو الحديث الأول) يغير تماماً المدلول الذي كان يحمله ذلك التاريخ عندما كان يوضع في تحقيب آخر (حسب السنوات أو العقود أو الممالك أو الملل). كل محاولة توفيق لا محالة فاشلة، فينحتم العدول عن التحقيب العام إلى تحقيقات خصوصية<sup>(1)</sup>.

#### 5.2.4.4 تحقيب التاريخ الإسلامي

لم يميز المؤلفون المسلمون بين التحقيب والتأريخ كما يدل على ذلك التعريف الذي ذكرناه في فصل سابق والذي يقول: التاريخ تعريف الوقت بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع وقيل إنه مدّة معلومة بين حدوث أمر ظاهر وبين أوقات حوادث آخر. التعريف الثاني، النسي، هو الذي يفيد فكرة التحقيب.

يلجأ المؤرخون الذين كتبوا بالعربية، أكانوا مسلمين أو لا<sup>(2)</sup>، إلى تقسيم تقليدي نلخصه في النقاط التالية:

(1) يسوقون في قسم تمهيدي السلاحم والأساطير على صورتها الشائعة بين أصحابها، في غياب قياس برهاني يمكن من تمحيصها. يحشرون المرويات المتعلقة ببداية الكون والأرض والإنسان وكذلك أخبار الأمم البائدة أو النائية مثل الصين والهند

---

(1) صحيح أن التحقيب العام لازم مهناً وتعليمياً. ولكن لا يجب اعطاؤه صبغة علمية.

(2) نأخذ مثلاً ابن العربي الذي لم يكن مسلماً، فإنه يجزئ تاريخه على الشكل التالي: (1) الأولياء،

(2) فضة بني إسرائيل، (3) ملوك بني إسرائيل، (4) الكلدانيون، (5) المجوس، (6) اليونان،

(7) روما، (8) اليونان النصراني، (9) العرب المسلمون، (10) المغول.



والزنج وسكان المناطق الشمالية. فهذا القسم هو بمثابة وصف- كوفي (كوسموغرافيا)، وصف- جنسي (اثنوغرافيا) ووصف- أوزي (جيوغرافيا)،

(2) ثم ينتقلون، في قسم لاحق، إلى أخبار الأنبياء والرسل معتمدين على ما جاء في التوراة، وبالمناسبة يذكرون أخبار الأمم التي كانت لها علاقة ببني إسرائيل كالكلدانيين والسريانيين وغيرهم،

(3) ثم يروون، في قسم ثالث، أخبار الملوك، أي وقائع الامبراطوريات القديمة، الفارسية واليونانية والرومانية، ويذكرون بالمناسبة أيام العرب الأولين،

(4) ثم يقصّون، في قسم رابع، تاريخ العرب بعد ظهور الإسلام ويلحقون بهذا التاريخ ما يعرفون عن الروم والإفرنج وملوك الهند وغيرهم،

(5) ثم يسوقون، في قسم خاص، أخبار العجم من أترك وبربر، إلخ. وبما أن هذا التاريخ لا يزال في تطور، فإن الرواية تتحلّ تدريجياً في حويلات قابلة للوصول والتكملة.

وهكذا نلاحظ نفس الاتجاه العام في التأليفين، العربي والغربي، من أخبار الأمم والدول (الحقبيات والتجارب) إلى أحداث السنوات وربما الشهور (الحويلات واليوميات). لا يوجد إذاً فرق جوهري بين الاسطوغرافيتين، اللهم ان الإسلامية أوسع مادة وأكثر دقة فيما يتعلق بأخبار الشرق والمناطق المجاورة له وأكثر خلطاً وإيجازاً عندما تتعرض لأخبار اليونان والرومان. من السهل جداً التوفيق بين التأليفين. إذا أمعنا النظر في هيكل التأليف التاريخي الإسلامي، كما لخصناه أعلاه، نجد أن القسم الأول، وإن كان أسطورياً خرافياً يدخل في نطاق القبتاريخ، فيما القسمان الثاني والثالث يوافقان مدلول التاريخ القديم، والقسمان الرابع والخامس التاريخ الوسيط. ويبدأ العصر الحديث بأزمة حكم الأعاجم أي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي.

يوجد إذاً توافق ضمني بين التحقيقين التقليديين، الإسلامي والغربي، ويدخل في هذا الإطار اقتراح المؤرخ الأمريكي مارشال هودجسن الذي يميز داخل التاريخ الإسلامي الفترات التالية:

- فترة أولى تمهيدية تمتد من سنة 750 إلى سنة 1.000 م (134 إلى 392 هـ).

- ثانية كلاسيكية من 1000 إلى 1250 (392 إلى 648).

- ثالثة وسيطة من 1250 إلى 1500 (648 إلى 906).

- رابعة وهي عهد الامبراطوريات الثلاث من 1500 إلى 1800 (906 إلى 1215).

كان هدف هودجسن هو إدخال تاريخ الإسلام في نطاق التاريخ العالمي، أو بعبارة أدق في نطاق التاريخ الغربي المرتبط بالتقويم الميلادي، لكن الاقتراح لا يتعارض مع التحقيب التقليدي الجاري به العمل عند أغلبية المسلمين. نتيجته الوحيدة هي تغيير المدلول: الحقبة التي يسميها الغربيون الوسيط الأول، والتي كانت فترة تفكك سياسي وانحطاط ثقافي وانكماش اقتصادي، أصبحت في تحقيب هودجسن تمثل عهد توسع وازدهار وإبداع فاستحققت أن تسمى عهداً كلاسيكياً. واضح إذاً أن التقسيم الزمني أفرغ من كل مدلول وعاد لا يعدو أن يكون مجرد تفصيلية شكلية. فنجد أنفسنا أمام اختيار صعب يلخص المعضلة كلها: إما أن نستعمل الحقبة كمدة فارغة ونعطيهما في كل حالة مدلولاً معيناً (انحطاط أو استمرار أو تقدم)، فتستحيل المقارنة (الرشيذ مزامن لشارلمان وليس معاصراً له، يؤجدان في نفس الزمان وليس في نفس التاريخ)، وأما أن نعطي لكل حقبة مدلولاً معيناً وحينئذ لم تعد توجد في نفس الموقع من المسلم الزمني بالنسبة لكل أمة ولكل مجتمع. يمكن أن نقارن بين النهضة الإسلامية والنهضة الأوروبية، إلا أن الأولى سبقت الثانية بأربعة قرون<sup>(2)</sup>.

بيد أن اقتراح هودجسن كشف عن مشكلة أخرى هي صعوبة توحيد التاريخ الإسلامي نفسه. لا يمكن أن ينظر إلى حقبة الامبراطوريات الثلاث، العثمانية والفارسية والمغولية، بنفس النظرة في الأستانة وفي القاهرة وفي دمشق. إذا عدنا إلى كتب التاريخ المدرسية، وحتى الجامعة، المتداولة في كل بلد عربي أو إسلامي، نلاحظ اختلافاً كبيراً في التحقيقات المعتمدة. لا يوجد أي نوع من الوحدة والتجانس في تاريخ مصر أو تاريخ إيران أو تاريخ الترك. بل يمكن القول إن القضية تبدو ثانوية للمؤرخين المحليين الذين يرون فيها مسألة تقنية موكولة للخبراء. نقرأ عند عبد العزيز الدوري: «لم نصل إلى أسس عامة لتحديد فترات التاريخ العربي». فالأحداث السياسية أو توالي الأسر لا تفي بالغرض إذ إن تاريخ العرب تاريخ أمة لا تاريخ أسر. كما أن نقل التحديد الغربي لفترات التاريخ (من جهة نظر غربية) قد لا يصدق على التاريخ العربي. وتحديد فترات تاريخ الغرب

---

(1) هودجسن، الإسلام كمجاهدة تاريخية، ج 3 (جامعة شيكاغو 1974).

(2) ميز، نهضة الإسلام (1922). عرب تحت عنوان الحضارة الإسلامية في القرن الرابع هـ. (القاهرة 1940).

يتطلب اعتماد أسس مفهومة تنطلق من طبيعة هذا التاريخ وتطوره<sup>(1)</sup>، لكن عندما نقارن الاقتراح الذي تقدم به مع اقتراح هودجسن أو التقسيم الذي اعتمدته المؤتمر الدولي لتاريخ بلاد الشام<sup>(2)</sup>، نفهم أن التوفيق بين التحقيقات التي تنطلق من منظور إقليمي أو قومي عربي أو إسلامي، يكاد يكون، في الظروف الحالية وفي مستوى الدراسات المنجزة، مستحيلاً. كيف يمكن لمؤرخ عربي دمشقي أن ينظر إلى حقبة 622 إلى 750 م كفترة سابقة لأخرى تمهيدية كما يقترح ذلك هودجسن؟

#### 5.2.4.5 الحقبة

لا بدّ لنا من أن نفرق بين مسألتين:

الأولى تهم التحقيق العام، لها هدف مهني، تنظيمي، تعليمي. لا مناص من كتابة تواريخ عامّة للتلاميذ والطلبة وللقراء غير المتخصصين. نظرياً، لا يوجد تحقيق متفق عليه، كل دولة تكتب التاريخ العام من منظورها وذلك المنظور يختلف من قارة لأخرى، من ثقافة لأخرى، من ملّة لأخرى، وقد تختلف الآراء والاتجاهات داخل الدولة الواحدة حسب المصالح والعقائد. ولبنان أوضح مثال على ذلك دون أن يكون استثناء. يستعمل الجميع نفس المشبك الزمني المرتبط كما أوضحنا بالتقويم الميلادي، إلا أن الجدول جرّد من كل مدلول فأصبحت المقارنة صعبة وأحياناً ممتنعة. لذا التواريخ العامة المعروضة في الأسواق هي تأليف حقاً، مجموعة ملخصات للأحداث، لا تحتوي على أية فكرة عامّة، وهذا الفراغ الفكري هو ما يدفع الكتاب إلى اقتحام ميدان فلسفة التاريخ<sup>(3)</sup>.

أما المسألة الثانية التي يعنى بها حقاً الباحثون فهي مخالفة لما سبق. إنها تتعلق بتحديد كل حقبة مدروسة على حدة، في إطارها الجغرافي وعلى مستواها المفهومي.

- (1) انظر دراسة تمهيدية لكتابة تاريخ العرب، تحت إشراف مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت). لاحظ أن الدوري يحوم حول مفهوم التحقيق ولا يهتدي للمصطلح. يقترح التجزئة التالية: (1) العرب قبل الإسلام، (2) عصر الرسالة، (3) بناء الدولة العربية الإسلامية (صدر الإسلام)، (4) تطور الدولة العربية الإسلامية (من القرن 2 إلى 5 هـ)، (5) الأمة العربية بين الضعف والتحدّي (450 - 1000 هـ)، (6) البلاد العربية في العهد العثماني، (7) الاستعمار الغربي والنضال العربي.
- (2) تحقيق تاريخ بلاد الشام: (1) العهد البيزنطي، (2) صدر الإسلام، (3) العصر الأموي، (4) العصر العباسي، (5) العصر العثماني، (6) التاريخ العربي الحديث.
- (3) نذكر كمثال على هذا النوع من التأليف التلفيقي: تاريخ الإنسانية، بإشراف منظمة اليونسكو (1969) التاريخ العام، 13 ج، دار لاروس (باريس 1968)؛ تاريخ الإسلام، نشر جامعة كامبريدج. (1970).

وهذا التحديد لا يتطلب اتفاقاً مسبقاً حول التحقيب العام.

من يتابع أعمال الباحثين المتخصصين يلاحظ أنهم لا يلتفتون لمسألة التحقيب العام ويحولونها إما على المرتبين والمدرسين وإما على فلاسفة التاريخ. يوجهون همهم كله لظهور مدلول الحقبة التي يدرسونها، لأن المدلول هو الذي يمكنهم من المقارنة والموازنة. ينطلقون من التجزئة الرباعية التقليدية، أو من تجزئة أدق، أو حتى من تسلسل مبني على الملة، كما ينطلقون من تقويم اصطلاحي ومن مرويات شائعة بين العموم، ثم بواسطة النقد المتواصل للوثائق والشواهد المتوافرة لديهم يجهدون لتحديد حقبة متميزة، وعندما يصلون إلى هدفهم فإن الحقبة التي هي خلاصة بحثهم واجتهادهم تصبح ذات مدلول خاص، لا تماثلها في كل مظاهرها أية حقبة أخرى، حتى ولو شاركتها في الاسم. وهكذا ترتبط الحقبة، في مفهوم المؤرخين المعاصرين، بمدلول معين. إنها بالطبع مدة زمنية فاصلة بين تاريخين منسويين إلى تقويم محدد، مرتبطة بمستوى معين من الفعاليات البشرية (الفن، أو السياسة، أو الإنتاج المادي، أو الأدب، إلخ)، منفصلة تماماً عن مفهوم الدورة أو الدولة أو الثورة، ولا تحمل معنى أخلاقياً أو فلكياً<sup>(1)</sup>. وبما أن الحقبة مرتبطة بمدلول فإن عملية التحقيب تتلخص بالنسبة للباحث في تحديد مميزات الفترة المدروسة. كلما غاب هذا الهم بقي العمل في نطاق التقاليد القديمة ومزج التجزيئات المبنية على مفاهيم غير متجانسة (الجغرافيا، الملة، الأسر الحاكمة، السياسات الخارجية، إلخ)، كما نراه واضحاً في العديد من المؤلفات الموجودة في السوق.

أكتسى تقدم البحث التاريخي، في القرن التاسع عشر، شكل تحديد حقبة بعينها هي حقبة النهضة الأوروبية، ويكتسى اليوم شكل تحديد حقبة متميزة في تاريخ الاقتصاد العالمي. كذلك في البلاد العربية يتجه جهد الباحثين نحو بلورة فترة محددة يطلقون عليها اسم «الإصلاح». ومما لا شك فيه أن تحديد حقبة ذات مدلول واضح هو الذي يغير فيما بعد التحقيب العام الذي يشيعه بين التلاميذ وعموم القراء مؤلفو الكتب المدرسية. ليس التحقيب العام المسبق هو الذي يدعو إلى تمييز حقبة عن أخرى في مجال دراسي معين. عندما يحصل ذلك، وقد يحصل مراراً، فذاك دليل على تشر

---

(1) تتأرجع عملية التحقيب دائماً بين الهم الأخلاقي (تجارب الأمم) والهم الفلكي (دورات التاريخ). من هنا الترابط بين مفهوم الاستفادة من الماضي (التاريخ مخبر السياسة) ومفهوم استكشاف المستقبل (الأجفار).

البحث وانعدام الابداع. وأوضح مثال على ذلك عقم النقاش الطويل حول «نمط الإنتاج الشرقي».

## الباب الخامس

### 5.2.5 الوحدة الانتسابية

موضوع التاريخ ليس ما يريد الإنسان بل  
تصورنا لما يريد.  
تولستوي

قلنا إن العنونة حكم.

أي أنها توطئ (نسبة إلى مكان محدد) وتقويم (نسبة إلى نقطة بدء) وتحقيب (نسبة إلى فترة مميزة داخل تدفق الأزمنة). وانتبهنا إلى مفهومين: المبحثة (المونوغرافيا) من جهة والحقة من جهة ثانية. وقلنا إن الأولى تعني في عرف المؤرخين المعاصرين أكثر من مسح منطقة جغرافية معينة وتعني الثانية أكثر من فاصل بين تاريخين. تشير جميع هذه التحليلات إلى وحدة أعمق من الجوار المكاني ومن التشابك الزمني. نسميها وحدة الانتساب.

ما علاقتها بالفكرة الجامعة التي قلنا إن المؤرخ ينطلق منها لأنه يجدها غالباً ماثلة في الوثائق؟ ما وضعها (أي وحدة الانتساب) من الوجهة المنطقية: عامة مطلقة؟ خاصة محدودة؟ تنتمي إلى نوع ثالث؟ لقد قاربنا هذه المسألة في فصول سابقة عندما تكلمنا على الحدث وعلى التاريخ المكتوب بالمفهوم وعلى العنونة وسنعود إلى بعض جوانبها في فصل لاحق خاص بالتركيب. وهذا أمر طبيعي إذ عمل المؤرخ المدقق الفاحص يدور كله حولها. نكتفي بتمحيص نقطة باعدت دائماً بين المؤرخين والفلاسفة، المنهجيين والمعرفيين، وهي هل الوحدة الانتسابية، مع كل الغموض الذي يكتنفها، تستحق أن تسمى كله أم لا؟ هل المؤرخ يهدف فعلاً إلى رسم وحدة كلية تامة دالة من وراء أشكال الوحدة التي ذكرناها (المكان، الزمان، المدلول) أم لا؟ من الواضح أن توابع هذه المشكلة كثيرة ومتشعبة ولا يمكن أن نتعرض إليها بتفصيل، إلا أنه يجب التأكيد على أنها مسألة المسائل في كل بحث عن التاريخ.

#### 5.2.5.1 تحديد

كل دراسة تاريخية بحث في الجزئيات وكل جزئية وحدة، فلا غرابة إذا تعددت أشكال وصور تلك الوحدة. نسردها بعضها: المنطقة كوحدة مكانية (البحر المتوسط، المحيط الأطلسي، لانتجدوك، الغرب<sup>(1)</sup>)؛ الدولة كوحدة تنظيمية (البندقية، أثينا)؛ السيرة كوحدة

(1) الإشارة إلى كتابي: لوروا لا دوري (1969).

جان لوكوز، الغرب: معمر وفلاحون (الرباط، 1964).

نفسانية (لوثر، شيشرو، كايو، إلخ<sup>(1)</sup>)؛ الحقبة كوحدة زمانية (الثورة الرومانية، الثورة الأطلسية<sup>(2)</sup>)؛ المؤسسة كوحدة قانونية (البرلمان، البنك، الشركة)؛ الطبقة كوحدة اجتماعية (نبلاء القلم<sup>(3)</sup>)، الفلاحون، العمال، إلخ)؛ الحضارة كوحدة ثقافية (اسبانيا الإسلامية، الفينيقيون، الإمبراطورية المغولية)؛ النظام الإنتاجي كوحدة تقنية (ثورة الكهرباء، السكك الحديدية، الملاحة البخارية)...

من هذه الأشكال ما هو قديم ومنها ما هو مستحدث، ومنها ما مرّ بأطوار كالسيرة أو الطبقة أو الدولة. لكن إذا أخذناها على حالها اليوم، يمكن أن نتساءل: هل كل شكل مستقل عن الآخر أم لا؟ إذا كان بحث حول مؤسسة كالصرف أو المحكمة القضائية لا يمتّ بأية صلة لبحث آخر حول شخصية كرئيس حكومة أو قائد جيش يكون مفهوم الوحدة الجامع بين المبحثات (المونوغرافيات) شكلياً فقط مثل ما يجمع التفاحة الواحدة والبقرة الواحدة. هل هذا هو الواقع أم هل هناك وحدة حقيقية، بمعنى أن الباحث في شخصية لوثر يعبر من خلال الوحدة النفسانية عن وحدة أعمق، مؤسسية عقائدية حضارية وربما جغرافية، فتكون الوحدة الانتسابية دائماً موجودة وراء الخصوصية الظاهرة. وإذا كانت موجودة فعلاً فهي التي تعيننا وهي التي يجب أن نتساءل حول حكمها المنطقي؟ تبدو وحدة الدولة الرومانية مخالفة لوحدة شخصية شيشرو ولكن المؤرخ المقتدر هو الذي يفهمك الاثنين معاً، المؤسسة بالنفسانية والنفسانية بالمؤسسة. إذا ظهر خلل فذاك دليل على الفشل، على أن المؤرخ لا يزال على مستوى الرواية الساذجة. يكتب ثوقديد في الوقت نفسه حول شخصية بريكليس ونظام أثينا، حول الحرب والديمقراطية، إلخ، كما أن ابن خلدون يحدثنا في الوقت نفسه عن الأعرابي وعن البداوة وعن الرعي وعن حقبة معينة من تاريخ الإنسانية. ومفهوم الوحدة الانتسابية، إذا غاب اليوم من المنهجيات الحديثة ولم يعد يطرح إلا كجهد يبذله الباحث لتنظيم وتألّف المعلومات المستقاة من الوثائق، فإنه في الماضي لم يكن يفصل عن التاريخيات. لم تكن ذهنية العموم من إبداع الرومانسيين بل تبلورت عبر سلسلة من المؤلفات لكبار المؤرخين من بوليب إلى فيكو مروراً بالمسعودي وابن خلدون وماكيافلي. ثم ظهرت فكرة الوضعية العامة عند كونت ونوع الإنتاج عند ماركس والانتمودج التفساني عند لامبرخت، إلخ. استعمل البعض كل واحد من هذه المفاهيم بمعنى العامل المؤثر الذي يستقيم به تفسير الأحداث، لكن من خلال هذا الاستعمال الظرفي [5.3.1] نلمس محاولة مستمرة لتدقيق مفهوم

(1) الإشارة إلى كتب أريك أريكسن (1952)، بير غريمال (1986)، جان - كلود آلان (1978).

(2) الإشارة إلى كتاب رونالد سايم (1967) بالمر (1959).

(3) نبلاء القلم أو الجبة هم أعضاء طبقة القضاة. انظر رولان مونييه.

الوحدة الضمنية، فمرة يتلخص في بعده المكاني، ومرة في بعده الزماني ومرة في بعده الدلالي. قد يختلف المنظور عند هذا المؤرخ أو ذاك، تبعاً للاختيار العقائدي أو لنوعية الوثائق المستعملة، فتختلف العبارات والتعريفات، لكن البحث الذي يعود مرجعاً ضرورياً في مسألة ما هو ذلك البحث الذي يشير إشارة واضحة إلى الوحدة الجوهرية التي نحن بصدد تحديدها. هذا حال ميشله في كتابه عن جان دارك، بوركهات في كتابه عن قسطنطين الكبير، رينان في كتابه عن المسيح، تين في كتابه عن أصول فرنسا المعاصرة، إلخ<sup>(1)</sup>.

## 5.2.5.2 وحدة استقرائية؟

يطرح توينبي المسألة بكيفية منهجية صريحة ويتساءل: ما هي بالضبط الوحدة الانتسابية؟ تكلمنا عليها إلى حد الآن بصفتها مفهوماً ضمناً مبطناً في كل بحث مهم ومفيد، مهما كان عنوانه. لنأخذ كتابي برودل ولوكوز: كلاهما مبحث ذات حدود جغرافية واضحة، إلا أن الأول يعتبر مثالاً لأنه يشير إلى وحدة أعمق بكثير من وحدة المكان (البحر المتوسط) والزمان (عصر فيليب الثاني الأسباني) وحتى من وحدة الاقتصاد والسلوك، في حين أن الثاني (مؤلف لوكوز) محدود الفائدة لأن وحدته لا تتعدى وحدة الرقعة، فلا يعد من الأعمال التاريخية<sup>(2)</sup>. يقرر توينبي أن يخرج من التلميح إلى التصريح، فيعين الوحدة ويسمّيها الحضارة<sup>(3)</sup>.

يتساءل: ما هو النطاق الصالح لدراسة وعرض المعطيات التاريخية؟ الدولة القومية؟ المنطقة؟ مجموع الإنسانية؟ يعطي أمثلة كثيرة على عدم جدوى أية واحدة من هذه. يعود إلى تاريخ الإنجليز ويبرهن على أن الدولة في مفهومها المعاصر لا تمكّن بحال من فهم الأحداث الخاصة بإنجلترا وحتى الخاصة بأوروبا الغربية، ويجب إن النطاق الوحيد الذي يجعل عمل المؤرخ مفهوماً هو نطاق الحضارة، وفي حال إنجلترا الحضارة هي المسيحية الغربية المتميزة من جهة عن الحضارة الإسلامية ومن جهة ثانية عن المسيحية الشرقية. يتكلم توينبي عن وحدة ملموسة، عن مجال (جغرافي زمني قيمي) نحدده مسبقاً ونرد إليه كل مروياتنا. هذا ما سمّيناه من جانبنا صدى الأحداث، صدى سقوط غرناطة وفتح القسطنطينية في حالة الإسلام. وهو مفهوم مخالف لما حاولنا تحديده والذي يمثل نوعاً من الجهاز غير المرئي.

(1) هل يمكن أن نعتبر كتاب الاستقصا مبحثاً بالمعنى الحديث؟ لا. ماذا بنفسه؟ المدلول، أي ذلك الشيء الذي نحاول تعريفه. لا يمثل الكتاب وحدة عضوية، وليس من الصدفة أن يكون قد ألف على مراحل.

(2) دراسة لوكوز محدودة ومحدودة، لأنها غير مكتملة. هل كتاب برودل يمثل فعلاً وحدة؟ في ذلك نظر. نتكلم على مشروع الكتاب لا على النتيجة [3.9].

(3) ميرهوف، ص 101 إلى 114؛ باترفيلد، ص 15.

الحضارة التي يعينها تويني شبيهة إلى حد كبير بما يعنيه هيرودوت أو المسعودي أو ابن خلدون وأيضاً ما يعنيه فلاسفة القرن الثامن عشر الميلادي، أي واقع ملموس هو في الوقت نفسه وطن ودولة وملة ولغة وأخلاق ونظام معاشي... (1).

أتينا بكلام تويني برهاناً على أن المفهوم الذي نحن بصدده غير مستقر، مما سبب كثيراً من الخلط والنقاش العميق. علينا أن نفصل وحدة المدلول، الخاصة بظاهرة ما (برلمان بريطانيا في القرن السابع عشر، تجارة الرقيق في جنوة في القرن الرابع عشر)، عن وحدة الانتساب التي هي وحدة افتراضية تشير إليها أشكال ملموسة كالوحدة المكانية أو الزمانية أو الدلالية. الوحدة المعنية عند تويني، رغم اتساعها الظاهر، ليست سوى وحدة المدلول لأن الصعوبات التي يجدها لفهم أحداث التاريخ الإنجليزي عندما يربطها بالدولة القومية قد يجدها في نطاق الحضارة لو تابع البحث. أنه يتوقف وبذلك يمنع الصعوبات من الظهور باعتباره أن كل حضارة منغلقة على نفسها وهو افتراض غير مدعوم (2).

حيث يستعمل الإنجليزي كلمة وحدة يستعمل الألمان ومن تأثر بهم من الفرنسيين والإيطاليين، كلمة كثة ومع هذا المفرد يتسع الشكل وتتضح توابعه العديدة. معروف أن المفهوم نشأ في أحضان الفكر الرومانسي، ظهر في ثوب الروح القومي عند هردر والروح المحسد عند هيجل ثم تبلور عند المؤرخ ثورولتش وعنه أخذ علماء الاجتماع والفلاسفة (3). لا يهتما من تاريخ المفهوم إلا ما يمس المعرفيات. هناك تحليل تقليدي في ألمانيا، من الرومانسية إلى التاريخانية، يؤكد على أن المؤرخ الغد يوظف عمله بإطار موضوعي، موجود في التاريخ - الوقائع، التاريخ - المصير، وذلك الإطار الذي يجعل من دقائق مبعثرة مجموعاً منظماً هادفاً هو وحدة موحدة، كاملة تامة مستقلة. ثم يتمادى التحليل إلى تحديد الحكم المنطقي لذلك المفهوم ويصل إلى نتائج يقول إنها تفرض نفسها على كل باحث في هذه الموضوعات وخاصة على المؤرخ إلا أن هذا الأخير، رغم أنه لا يستطيع إنكار أنه يفترض بالفعل وحدة ينسب إليها معلوماته، يرفض النتائج المنطقية. ماذا يعني هذا الخلاف؟ هل هو فقط مواجهة بين نسق فكر الفيلسوف وبين انتقاء المؤرخ؟

---

(1) عنوان كتاب المسعودي هو أخبار الزمان في الأمم الماضية والممالك الدائرة والأجيال الخالية. إذا توافقت الأمة والمملكة والجيل فلا نبتعد كثيراً عن الحضارة كما يفهمها تويني.

(2) يدعي تويني أن الحضارة، كإطار للبحث التاريخي، وحدة استقرائية في حين أن ثقافة شينغلر وحدة افتراضية وبالتالي مقحمة في التاريخ. ولكن انغلاق الثقافة أمر مفهوم فيما أن انغلاق حضارة تويني غير مفهوم لأن ما يحدد الثقافة عند شينغلر هو الفكرة الضمنية (الوحدة الانتسابية) وهذه لا تكون إلا افتراضية.

(3) لوكاتش، انهيار العقل، ت. ف. ب. (باريس 1958).



### 5.2.5.3 كَلَّة افتراضية؟

بعد أن تقرّر أن أشكال المبحّثات، وإن تعدّدت ظاهرياً، تشير إلى وحدة ضمنية كاملة شاملة، وأن المبحّثة، مهما كانت دقيقة، إما كَلَّة وبالتالي دالّة، وإما أنها ليست بكَلَّة وحينذاك ليست ناقصة بقدر ما هي غير دالّة أصلاً<sup>(1)</sup>. نقول هذا بالنسبة للسيرة كما يفهمها ديلتاي أو الحضارة كما يفهما بوركهارت أو النظام الإنتاجي كما يفهمه ماركس أو الأمة كما يفهمها ميشله أو الأنموذج النفساني كما يفهمه لامبرخت، إلخ. كل واحدة من هذه تمثل كَلَّة. ماذا تعني منطقياً الوحدة الكلّية أو الكلّوية؟ ليست وحدة مجردة فارغة قابلة للشفع والمضاعفة إلى ما لا نهاية. هي وحدة الوحدات، تلك التي تعكس المجموع في جزئية، في حالة، في خاصية. هي إذاً «العام المشخص» حسب عبارة هيغل. ليست حرب البلويونز حرباً مثل سائر الحروب، بل هي الحرب بعينها وذاتها. قال ثوقديد في مؤلفه كل ما كان في وسعه أن يقول عن الحرب، بل قال ما يمكن أن يقال عنها، كما أن ميشله قال في كتابه عن جان دارك كل ما يمكنه أن يقول في حق فرنسا. ليس من الصدفة إذا كان أعلام مدرسة الحوليات (أنال) يتكلمون على التاريخ الشامل في نفس الوقت الذي كانوا يؤلفون فيه مبحّثات: برودل عن البحر المتوسط، مارك بلك عن المجتمع الفيودالي، ففر عن لوثر. المبحّثة في شكلها الأمثل هي بمثابة عالم مصغّر.

لهذا التعريف المنطقي عواقب نذكر منها:

(1) رفض مفهوم التطور. إذا كان المجتمع الفيودالي يمثل كَلَّة والمجتمع القديم كَلَّة، فكيف يمكن القول إن تلك متقدمة على هذه؟.

(2) استحالة المقارنة بالمعنى العادي. لا توجد بين شخصيتين أو حضارتين إلا المفارقة.

(3) تلخيص عمل المؤرخ الجادّ في التأليف، أي الكشف عن روح، عين الموضوع الذي يبحث فيه، لا فرق إذاً بين عمله وعمل الفنان أو الأديب<sup>(2)</sup>.

هذه التعريفات هي التي تميز المدرسة التاريخانية [6.2.5]. ماذا يقول فيها المؤرخ المحترف؟ يقول إنها لا تنطبق عليه رغم ادعاء التاريخانيين. صحيح إنه يستعمل مفاهيم مثل

(1) هذا هو المعنى الحقيقي لقولة المؤرخ سيلي: التاريخ بدون سياسة ينحط إلى مستوى الآداب (بارتفيلد ص 41).

(2) هناك علاقة بين تعريف الوحدة الانتسابية ككلّة وبين إلحاق التاريخ بالفن من جهة ومن جهة ثانية إلحاق التفسير بالنظر والتأويل. أمر واضح في جميع كتابات كروتشه.

السيرة أو الدولة أو الأمة أو الذهنية، إلخ، تشير كلها إلى مفهوم يقول المنطقة إنه كلفة وإن له توابع لا مناص منها، إلا أن المؤرخ يرفض التقيد بها لأنها تبعده، حسب رأيه، عن الموضوعية وتربطه بالفن في حين أنه يجهد لكي يلحق بالعلم. لا بد لنا من أن نعود إلى أصل المسألة: هل الوحدة التي يتوخاها المؤرخ كلفة بالفعل؟ وإذا كانت كذلك فهل لها من ظروف مساعدة لكي تظهر بالمظهر الكلي؟<sup>(1)</sup>.

#### 5.2.5.4 الوحدة عند المؤرخ

لا نتعرض للنقد المنطقي لمفهوم الكلفة لأن هذا داخل في نطاق المعرفيات<sup>(2)</sup>.

همّ المؤرخ هو أن يؤكد في وجه الفيلسوف تعدّد أشكال الوحدة، بمعنى أنه لا يوجد، لا يمكن أن يوجد، في التاريخ الذي نعيشه «وحدة الوحدات»، وحدة كاملة شاملة يتلخص فيها التاريخ بأكمله. قد يقول المرء ذلك عن عقيدة ولكن لا يمكن أن يقوله نتيجة استنباط واستنتاج، يقوله كفيلسوف، كمتكلم، لا كمؤرخ. قلنا في فصل سابق إن المؤرخ إذ يؤرخ يقف في نقطة البداية/النهاية، ولكن هذا أمر يتعلق به، بكونه واعياً بالتاريخ داخل التاريخ، وليس أمراً ينسب إلى التاريخ - الوقائع. هنا قفزة يحجم عندها المؤرخ ويجرؤ عليها الفيلسوف.

لا ينبغي المؤرخ أنه في نهاية الأمر، عندما يتوقف عن التنقيب ويشرع في التأليف يقف في تلك النقطة وبالتالي يتصرف كما لو كان التاريخ كله قد تلخص فعلاً في موضوع بحثه، لكن يفعل ذلك بالضبط عندما لم يعد «باحثاً» وهنا لنجأ إلى مقارنة توضيحية. يبدأ الفنان بالبحث عن شيء، بالتطلع إلى هدف، بالتقرب إلى فكرة. يوحد المنظر، يخطط ثم يخطط حتى يصل إلى مبتغاه. لكن التخطيطات الأولية لا تعدّ قسماً من انجازه الفني، لا يحكم إلا على النتيجة النهائية، التامة الكاملة. أما بالنسبة للمؤرخ فإن مرحلة التخطيط، مرحلة البحث والتنقيب، هي الأساس والعمل التأليفي اللاحق إنما هو بمثابة «تقرير موقت»، فيه وحدة تشير إلى كلفة، لكن في عين المؤرخ نفسه، المؤرخ المعاصر، تلك الكلفة هي التخطيط الأولي، أما النتيجة ذات القيمة الدائمة فهي عملية البحث نفسها، في سيرورتها قبل أن تتوقف وتتجمّد.

---

(1) الملاحظة نفسها تصدق على النظريات الفيزيائية. كل نظرية تمثل كلفة. تبدلنا الآن الديكارتية كنظرة إلى

العالم شبيهة بنظرة الفنان أو الأديب. استنتاج قال به غرامشي.

(2) سارتر، نقد المنطق الجدلي (باريس 1961).

التاريخ - الوقائع هو عملية توحيد - تكسير مستمرة، والمؤرخ لا يفعل سوى عكس هذه العملية والكلفة لا تمثل سوى تجميد ذهني قصري لهذه العملية.

نعود ونلخص ما يميز موقف المؤرخ الباحث:

توجد في آثار الماضي، في الشواهد، مفاهيم جامعة (سيرة، دولة، أمة، طبقة، حضارة، إلخ) هذه أشكال الوحدة المضمونية. على مستوى أعلى (وأعمق) توجد وحدة من نوع آخر قد تكون محتملة لجميع أشكال وحدة المضمون، ولكن هذا مجرد افتراض. هذه الوحدة نسميها انتسابية. إلا أنها تتمدد بتعدد الفعاليات الإنسانية، وهذا التعدد يلاحظ في اختلاف آثار الماضي. إذا اختار المؤرخ إحدى الفعاليات وقال إنه مناط الوحدة الانتسابية (مثلاً الحرية، أو الديمقراطية، أو الإنتاج، أو الجمال إلخ)، فإنه يبقى في نطاق كتابة التاريخ بالمفهوم [3.8.5]. فهذا نوع من بين أنواع كتابة التاريخ وليس النوع الوحيد: لا فرق بين تاريخ الحرية وتاريخ النظافة أو الفكاهة. أما إذا أحجم المؤرخ عن تفضيل فعالية على أخرى، وظل متشبهاً بفكرة تعدد المستويات رغم كونه متخصصاً بالضرورة في مستوى واحد، فإنه يفترض حقاً وحدة انتسابية، إذا لا يستطيع بدونها أن يعرف الحدث الذي يدرسه، ولكنه مع ذلك يرفض «تجسيد» الوحدة، فتبقى دائماً وحدة بالقوة. ولما يأتي الوقت الذي يتوقف فيه المؤرخ عن البحث، لأنه لم يعد يكشف شواهد جديدة، ويضطر إلى الشروع في التأليف، حينذاك وحينذاك فقط، تتجسد عند المؤرخ الفدّ المؤهل ليقف في نقطة البداية/ النهاية، الوحدة الانتسابية. ولا مراء عندئذ في أن تلك الوحدة المجسدة هي من النوع الموجود في أعمال الأدباء والفنانين.

ومع ذلك يبقى فرق بين الوجدتين. إن الوحدة المجسدة في تأليف كبار المؤرخين لا تكتسي دائماً شكلاً واحداً. هناك الوحدة الآنية، وحدة المنظر (فوستل، بوركهارت)، وهناك الوحدة اللّزامانية، وحدة التحليل المفهومي (ماكيافللي، مونتسكيو، ابن خلدون)، وهناك الوحدة الزمانية، وحدة الدراما، المحققة في أغلبية الأعمال التاريخية الرفيعة<sup>(1)</sup>. لا يرى المؤرخ ما الداعي لحشر هذه الأشكال المختلفة في إطار مفهوم الكلّة، ولا يقتنع بضرورة التقيد بما ينتج منطقياً عن تعريف الكلّة بأنها تعيين العام أو تجسيد التاريخ في الظرف، لأن ذلك يصحّ، إن صحّ، عند اختتام البحث لا أثناء انجازه.

البحث نقد في أساسه، أي نقض لوحدة انتسابية موروثه، والتطلع إلى إبدالها بوحدة أخرى مفترضة. قد تتجسد في مبحث ذات الأبعاد الثلاثة (الزمان، المكان، المدلول). بيد أن تلك المبحث التي قد تبدو للفيلسوف خلاصة التاريخ العام، تمثل بالنسبة للمؤرخ، تألفة موقتة، محطة يتوقف فيها عن التنقيب ليسترخ موقتاً في مغاني التأمل والنظر.

(1) أنواع التوحيد هذه تحدد أشكال التعليق: التزامن، التلازم، التولد [5.3.1].

## **التعليل**

### **الباب الأول**

#### **5.3.1 أنواع التعليل**

ففجورته فارة ليكون ذلك أظهر في الاعجوبة.  
المسعودي

##### **5.3.1.1 تنوع الاستفسار**

من قتل جون دوو؟ سؤال يطرحه كولينجود (ص 266). يتخيل قصة بوليسية ويرويها من أولها إلى آخرها ليستدل على أن المؤرخ المعاصر، العلمي في تعبيره، يتعامل مع شواهد الماضي تماماً كما يتعامل ضابط التحقيق مع الآثار المادية التي يخلفها المجرم. لماذا تعطلت السيارة بعد أن تركها صاحبها على قارعة الطريق ليلة كاملة؟ سؤال يطرحه كارل همبل ويروح يحلل الحادث من كل جوانبه ليصل إلى النتيجة أن لا فرق بين علوم الطبيعة وعلم التاريخ فيما يتعلق بتعليل الواقعة المفردة (1965 ص 232). لماذا أجلى لويس الرابع عشر جنوده من هولندا في الوقت الذي كان عدوه غليوم أورنج يستعد للعبور إلى انجلترا ويتوج ملكاً عليها؟ سؤال يطرحه وليم دراي (غاردينر ص 69) ويدرسه مطولاً بهدف تفنيد النظرية السابقة والتركيز على خصوصية طريقة التعليل المعتمدة لدى المؤرخين.

يُوهنا كل واحد من هؤلاء أن سؤاله هو النموذج لكل الأسئلة التي يطرحها عادة المؤرخون. هل المؤرخ، حتى في عصرنا هذا، يسأل باستمرار (لَمْ) أمام كل حادث؟ وهل أسئلته تنحلّ كلها فعلاً في نمط واحد؟ سؤال همبل يطرح عادة على الخبير وهو متفرع عن سؤال كولينجود، بمعنى أن الإجابة عنه لا تكفي في الغالب للكشف عن قاتل جون دوو، وهذا ما نسمع يومياً في المحاكم، وسؤال كولينجود فرع من سؤال دراي. لو اغتيل أمير قائد في جيش الملك الفرنسي، وعكف المؤرخون على استقصاء السرّ في اغتياله وتوصلوا إلى نتيجة مقنعة، لبقى مع ذلك سؤال دراي قائماً. نعرف من قتل يوليوس قيصر ومع ذلك ما زلنا إلى يومنا ننظر في الحدث لأننا نرى فيه جوانب أخرى. إن المنهجيين يفترضون أن جميع الأسئلة، مهما تابنت أشكالها، قابلة للاختزال في نمط واحد. هل الافتراض صحيح؟

لماذا اغتيل علي بن أبي طالب؟ لماذا فاز معاوية بالخلافة؟ لماذا انتصر أهل الشام على

أهل العراق؟ هل هذه أسئلة متماثلة فعلاً بحيث أحدها يجزي عن الآخر؟ ما زلنا نسائل الطلبة بأمور مثل: لماذا قامت الثورة في فرنسا سنة 1789؟ لماذا انهزم نابليون؟ لماذا نجحت حركة البولشفيك؟ لماذا تأخر المسلمون؟ لماذا تفككت الامبراطورية العثمانية؟... إلخ. أسئلة تقليدية، طرحت مباشرة عقب الحدث وما زلنا نردها إلى الآن. تبدو طبيعية، لكن لو سألنا الطلبة عن أمور أخرى مثل: لماذا غادر الإنسان أفريقيا قبل مليوني سنة ليتشر على وجه البسيطة؟ لماذا تلبلت الألسن؟ لماذا انفصلت القارة الأوروبية عن أفريقيا؟ لماذا استبدل الحجر بالحديد؟ لماذا تغلب التوحيد على الشرك؟ لماذا انتشر أسلوب الخط الملتوي في الرسم أواخر القرن التاسع عشر الميلادي؟ لو فعلنا ذلك لقال الطلبة: هذه أسئلة خارج المقرر أو إنها غير واضحة. لماذا تقبل تلك وترفض هذه؟ لأن الأولى تهتم التاريخ السياسي، التاريخ الأسطوغرافي، حيث يكون الإنسان العاقل الواعي هو في آن واضح وموضوع الأحداث. خارج هذا الميدان المحدد لا يطرح الباحث تلقائياً السؤال (لَمْ)، ولئن طرحه ضمته معنى آخر. وفي حقل التاريخ السياسي نفسه نواجه مشكلة تعريف الحدث، أو العنونة. لو سألنا: من قتل الصليبيين؟ وأجاب الطالب: صلاح الدين الأيوبي، لكان الرد صحيحاً من جهة وتافهاً من جهة لأن السؤال نفسه تافه، على الأقل في عبارته. لو قلنا: من أفضل الحملات الصليبية؟ وجاء الجواب: صلاح الدين، لكان السؤال أكثر دقة والجواب أقل مطابقة. الصليبيون، المسلمون، الثورة الفرنسية، الإمبراطورية العثمانية... إلخ، هذه مفاهيم، مواضيع الأسئلة، على مستوى مختلف من التجريد. إذا كان الإشكال ضمن مفهوم الحدث فلا بد أن يكون أيضاً ضمن كل سؤال يطرح حوله. الجواب على (لماذا اغتيل يوليوس قيصر؟) لا يمكن أن يكون هو الجواب على (لماذا قامت الحرب الأهلية في روما؟) تحليل نوع واحد من الأسئلة يوضح في أحسن الأحوال ذلك النوع وحده دون أن يتعداه إلى نوع آخر. تتباين آراء المناطق والمنهجيين لأنهم لا يتكلمون على السؤال نفسه، وفي غياب مشاركة المؤرخين المحترفين يطول النقاش بينهم (أي المناطق) بدون فائدة<sup>(1)</sup>.

وبعد كل هذه الملاحظات، هل يجب المؤرخ عن الأسئلة التي يطرحها؟ هذا ما يتخيله المنطقة. نكتشف قاتل جون دوو فنقفل الملف كما نتوقف عن التحري عندما نعرف أن السيارة تعطلت لأن درجة الحرارة انخفضت فجأة أثناء الليل، وأن لويس الرابع عشر أجلى

(1) إن الفلسفة التحليلية المعاصرة محدودة بالاستعمال واستعمال كل لغة خاص بها. فيستج أن كل محلل يبقى سجين استعمال واحد. لا يخرج هبيل على مفهوم علماء الطبيعة وداري على استعمال المؤرخ السياسي. أما من نبة على تنوع الاستعمالات، مثل مانتدليوم وهانتو، فإن مساهمتها اعتبرت خارجة عن الموضوع.

قواته من هولندا لأنه كان مقتنعاً أن غليوم أورانج سيلقى معارضة عنيفة في إنجلترا. قد يجيب المؤرخ بهذه الصيغة ولكن عن أسئلة فرعية وفي حدود معينة، أما السؤال الأصل، المضمن في العنوان، فغالباً ما يتبخر أثناء البحث حتى ليتساءل القارئ: وهل كان له أساس؟ لماذا قامت الثورة في فرنسا أواخر القرن الثامن عشر؟ نرجع إلى الدراسات التي تعتبر اليوم جدية وعميقة فنلاحظ أنها تختلف فكراً وأسلوباً ولكنها توحى كلها بأن الغريب ليس أن الثورة قامت بل إنها لم تقم من قبل<sup>(1)</sup>.

### 5.3.1.2 الاستفسار والاستخبار

يقال إن الإخباري يكتفي بسرد الأحداث (وقع كذا ثم كذا ثم كذا) وإن المؤرخ يعلّل كل ما يروي (وقع كذا لأن كذا فكذا). قد تصدق الملاحظة على نموذجين مجردين، أما الواقع فهو أن الإخباري يعلّل بعض الأحداث وأن المؤرخ، حتى المعروف بالرأي والنظر، لا يعلّل كل الأحداث. والأمثلة على ذلك لا تكاد تحصى.

يقول ابن حيان في أخبار سنة 303: «وفيها كانت المجاعة بالأندلس التي شبّهت بمجاعة سنة ستين فاشتدّ الغلاء وبلغت الحاجة والفاقة بالناس مبلغاً لم يكن لهم عهد بمثلهما وبلغ قفيز القمح بكيل سوق قرطبة 3 دنانير درهم دخل أربعين ووقع الوباء في الناس فكثر الموتان في أهل الفاقة والحاجة حتى عجز عن دفنهم». (المقتبس، 1979، ص 109). ونقرأ في نشر المثاني للقادري ضمن أخبار سنة 1151 هـ: «وفي أوائل محرم الحرام قدم ركب الحاج وجاءت القوافل معهم بالزروع الكثير من طرابلس وبيع الزرع بسبب ذلك بأربعين مثقالاً قديمة للوسق. ثم في أواخر الشهر جاءت قوافل تطاوين فبيع الزرع بثلاثين مثقالاً ثم جاءت بعدها قوافل أخرى فبيع الزرع بأربع وعشرين مثقالاً». (ص 58 و 59). ويقول الناصري عن حركة مولى الحسن الأول لقبيلة غيثة وانكشاف الجيش عنه: «وكانت غيثة قد وضعت الكمائن على الانقاب وشحونها بالرماة وتركوا منفذاً واحداً يفضي إلى مهواة متلفة ذات شقوق غامضة وأشجار شائكة وصخور متراكمة لا يدرك قعرها ولا يبصرها إلا من وقف عليها ولما غل الجيش في مزارعهم ومدأشرهم خرجت الكمائن من خلفهم ورموهم عن يد واحدة بالرصاص فدهش الناس وتذكروا فعلهم القديم من الانهزام عن الملوك بلا موجب...» (ج 9 ص 158 و 159). هؤلاء الكتاب يعتبرون من الاخباريين. صحيح أنهم يقولون إن الوقائع تجارب ومحن - عبارة

(1) يقول المنطقة: هذا الأمر ناتج عن سراب الحتمية التبعية وسهولة التنبؤ بما حدث. إلا أن هذا السراب هو بالضبط ما يؤسس علم التاريخ الذي لا ينحصر في ذكر جميع الممكنات قبل الحدث إنما يضبط المرجحات التي حولت أحد الممكنات إلى فعل محقق. المؤرخ مطالب باعتقاد الحتمية وإلا أصبح عمله بلا موضوع.

القادري في نهاية الخبر هي : والقوة بالله وبعض الشر أهون من بعض ،، لكن القصد لا يتحقق إلا بواسطة سبب ملموس هو المذكور، وذلك السبب هو الذي يفسر الحدث. إن الإيمان بالقدر لا يمنع في شيء الاخباري من البحث عن السبب المباشر المؤدي للحدث. معلوم أن توكيد يعلل وقائع كثيرة أثناء الحرب بين أثينا وأسبارطة يكون الأولى ديمقراطية والثانية أوليغاركية، فعاد التعليل بالنظام السياسي تقليدياً عند الكتاب الغربيين، ونرى هكذا بوسنوبه الأسقف، الذي يعتقد أن كل حدث يدخل في خطة إلهية، يعلل مع ذلك انهزام قرطاج أمام روما القنصلية بضعف نظامها السياسي (ص 408).

إن الإخباري يعلل على الأقل بعض الأحداث وإن اكتفى بسرد البعض الآخر دون تعليل. نقتصر على التأليف الإسلامي فنلاحظ أن الوقائع المتعلقة بالطبيعة، بالأمراض والأوبئة، بالإنتاج والتجارة، الأخبار المروية عن الأمم البعيدة، تعلل في الغالب إما تعليلاً طبيعياً وإما ثقافياً أي باعتبار النظم والعادات والعقائد. والأحداث التي تسجل بدون تعليل؟ نلاحظ أنها قريبة من المؤلف قرباً مكانياً أو زمانياً أو ثقافياً. أليس هذا القرب هو الذي يجعل الكاتب يكتفي بالمشاهدة دون الحاجة إلى أي نوع من أنواع التعليل؟ نسمع اليوم كبار الصحافيين يقولون: ما يهمنا هو أن نسجل الحدث كما حدث؛ ونقرأ عن كبار الأدباء أنهم «يتوخون تصوير الوقائع بدون زيادة». إن صَحَّ أن المؤرخ هو ابن عصره فهو متأثر لا محالة بهذا النوع من التفكير فيميل بطبعه إلى التسجيل بدون استغراب، وبالتالي، عوض أن يستفسر حول كل جانب للحدث، يكتفي بالاستخبار، يطرح السؤال (ما الخبر؟). يسجل ولا يتعدى التسجيل، لا لأنه غبي لا يتطلع إلى مزيد من التوضيح، ولكن لأنه لا يشعر بأي حاجة إلى مزيد. هذا موقف غير شاذ بين المؤرخين، ولا يتعارض مع النظر في الأخبار واعتبارها؛ علينا أن نعيده إذا ما يستحق من الفحص والتحليل.

صحيح أن ما نقوله هنا يتعلق بالخبر عامةً، لا بالخبر التاريخي خاصةً، لأن هذا يستلزم الفرز والانتقاء الذي يعني قسماً من الاستعظام والتضخيم. إلا أن هذا التمييز بين الأخبار، فزر الخبر التاريخي (المذكور) عن الخبر المعادي الذي يطويه النسيان أجلاً أو عاجلاً، هو عمل لاحق يأتي بعد المعاينة. يطرح بالفعل السؤال (لِمَ) ولكن متى وحول أي شيء؟ يطرح بعد حدوث الحدث، بعد انحلاله وغيابه [عندما يصير في خبر كان]، يطرح بالضبط عندما يتحول المشاهد / المخبر إلى مؤرخ / صاحب نظر. ويطرح لا حول الحدث الملاحظ بل حول مفهوم ذلك الحدث (حول عنوانه). أثناء عملية الاغتيال لا يتساءل كاسيوس : لماذا أقتل قيصر؟ لكن لو طال به العمر وقرر بعد عشرين سنة أن يكتب مذكراته، لكان عندئذٍ يطرح على نفسه السؤال المذكور. هل الموضوع شأن واحد؟ واضح أنه قد تغير، وهذا التغير يشعر به شعوراً حاداً جميع كتّاب الخواطر والمذكرات.

لا نطرح السؤال (لِمَ) في كل ظرف وإزاء كل حدث. المشاهد لحادث ما يقول بداهة: حدث كذا ثم كذا ثم كذا، فهو بالتعريف راوية - إخباري، لا لأنه غافل عما في عبارته من نقص وخلل بل بالعكس لأن عبارته تامة كاملة. ثم يمرّ الزمان فيتحوّل الحدث إلى مفهوم، إلى عنوان وينقلب من يتعامل معه من إخباري إلى مؤرخ. كيف يحصل ذلك؟ يحصل بالضرورة لأن العبارة التي ذكرناها تهلّهل وتختلّ والخلل الحاصل فيها هو ما يسمّى علّة والتعليل هو محاولة إعادة العبارة المعتلة إلى سابق حالها من المتانة والصحة.

قلنا إن العنوان حكم. السؤال (لماذا) والجواب (التعليل) فرعان من ذلك الحكم.

### 3.1.3 العلة والقياس

«العلّة لغة عبارة عن معنى يحلّ بالمحلّ فيتغير به حال المحلّ بلا اختيار...، وشرعية عبارة عما يجب الحكم به... والعلّة هي ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجاً مؤثراً فيه». هذه ثلاثة تعريفات يسوقها لنا الجرجاني (التعريفات، 1357 هـ، ص 134). لو عدنا إلى كتب النحويين والأصوليين والرياضيين، لو تذاكرنا مع الصناع ومع التجار، لو وجدنا تعريفات أخرى، وبما أن التاريخ علم شامل، بمعنى أنه مجموعة من المعارف، فما نراه من اختلاف بين مناهج العلوم نجده في قلب التاريخ. المؤرخ الذي ينظر في آثار الماضي إما يعتمد نوعاً واحداً من أنواع العلل، لدافع فكري أو مذهبي أو تربوي، وإما يسوق في كل حال علّة تناسب الموضوع، فتكون مرة علّة بدئية ومرة طبيعية ومرة فقهية ومرة نحوية... إلخ، وما يعتبر كافياً مقتنعاً في حال قد لا يكون كذلك في حال أخرى. لناخذ مثلاً مؤرخاً متأثراً بالمدرسة البصرية في النحو والطريقة الحنفية في الفقه والمذهب الماتريدي في الكلام، فسنجده يبحث عن علل غير التي يقنع بها مؤرخ آخر يميل إلى مدرسة الكوفة في النحو وطريقة ابن حنبل في الحديث. لا يصح القول إن تاريخ المحدثين غير معلل وتاريخ الفقهاء معلل، العلة موجودة فيهما معاً إلا أنها تختلف نوعاً من تاريخ إلى آخر.

لا مناص إذاً من التفريق بين نوع العلة وصورتها المنطقية.

مهما كان النوع فإن عملية التعليل (عملية جبر الخلل الذي يحصل حتماً في الخبر مع مرور الأيام) تكتسي دائماً شكل القياس<sup>(1)</sup>. وحدة الشكل لا تستتبع وحدة المضمون، وفي هذه النقطة بالذات تاه النقاش حول التعليل. ظنّت طائفة أن كون تعليل المؤرخين دائماً قياسياً برهان على أنه مثل تعليل الطبيعيين، وظنّت طائفة أن كونه مخالفاً برهان على أنه غير قياسي.

(1) إن المحدث الذي يرفض القياس يرفض أن تكون الحجة فيه، وأما القياس كشكل تعبير في فإنه يستعمل باستمرار.



المؤرخ والاحباري، الناظر في الأحداث والواصف لها، كاتب السيرة وكاتب السيرة الذاتية... كل هؤلاء يقيسون باستمرار الحاضر على الغائب. لأي هدف؟ لإعادة البداة إلى الأحداث. كلما مرت الأيام تهللت البداة وظهرت العلة، فلزم الجبر بالتعليل، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى الموقف الأولي حيث يتم الإدراك بدون واسطة ولا استنتاج. القياس إذاً لا يهدف إلى الإجابة عن السؤال (لماذا؟) بل إلى الاستغناء أصلاً عن التساؤل، إلى تجاوز الحاجة إلى الجبر والتعليل.

القياس ملازم لعملية المؤرخ فلا حجة في وجوده، الحجة في ظروف استعماله. تختلف الظروف فيختلف محتوى السؤال. قد يكون استخباراً (طلب الخبر) أو استفهاماً (طلب الفهم) أو استفساراً (طلب التفسير)، فيختلف الجواب. والجواب، القياسي في كل الأحوال، قد يقنع في حال الاستخبار وقد لا يقنع في حال الاستفسار. سنحصر كلامنا في الفصلين اللاحقين عن الاستفسار والاستفهام ونحاول تحديد دور القياس (الموضوعي والذاتي) في كل منهما<sup>(١)</sup>.

## الباب الثاني

### 5.3.2 التفسير

فليس ذلك بقياس مطرد إنما هو إخبار عن واقع

ابن خلدون

تفسير حدث ما هو الجواب على السؤال (لماذا؟) نبدأ به لأنه أول ما نجد في الاسطوغرافيا. نقول إن ثوقديد مؤرخ فذ لأنه كان أول من فسّر ما يروي من أحداث. والتفسير، في القديم والحديث، نوعان: يسمّى الأول التفسير بالنسق والثاني التفسير بالقاعدة المطردة. هذا التمييز يتساوى إلى حدّ مع تمييز آخر ذكرناه فيما سبق [4.2].

#### 5.3.2.1 التفسير بالنسق

يسوق أحمد الناصري أخبار الفتنة التي حدثت أثناء حكم السلطان المولى سليمان فيقول: «قد تقدّم لنا أن البربر طلبوا من السلطان تسريح اخوانهم وأنه بذلك تصلح أحوالهم

(١) لن نتطرق إلى مسألة القياس والتأويل كما طرحت في نطاق الفكر الإسلامي لأن هذا يخرجنا عن صميم موضوعنا.

ويراجعون الطاعة، ولما سرحهم نكثوا العهد وازدادوا تمرداً فلما أعيى السلطان أمرهم وكل أمرهم إلى الله وعزم على الخروج من مكناسة إلى فاس لما حدث بها من شغب أيضاً فوَلَّى على مكناسة وجند العبيد ولده المولى الحسن وكان له علم وحزم ثم خرج السلطان . . . (ج 8 ص 141 و 142).

الناصري من كتاب القرن التاسع عشر ولكن كان في وسعنا أن نأتي بمثال مشابه من مؤلفين سابقين. نحن أمام خبر بالمعنى التقليدي، أي سرد مجموعة متناسقة من الأفعال البشرية. هذا النسق، الذي يعني الاستبصار البديهي، يشترك فيه الاخباري والقصاص والشرطي والقاضي والرجل العادي وهو مضمن في الكلام. لنحلل خبر الناصري. يدور حول خروج السلطان من مدينة مكناسة سنة 1235 هـ، وهو فعل له سوابق ولواحق، الأولى أسباب الفعل وتكفي لتفسيره، والثانية نتائجه ويكفي هوأي الخبر لتفسيرها. إن الناصري يعنون أخباره كالتالي: الخبر عن . . . والسبب في ذلك (45)، الخبر عن . . . وما نشأ عنه (ص 63).

وحدة الخبر هي وحدة الدراما. يمكن إذاً أن نجزئه إلى خمسة فصول:

(1) يذكر الناصري بأمر سابق وهو طلب الثوار تسريح أخوانهم كشرط لعودتهم إلى الطاعة ومعنى الطلب هو محو فعل معين والرجوع إلى حالة أولى. يتواصل الخبر لأن ما كان متظراً لم يتحقق.

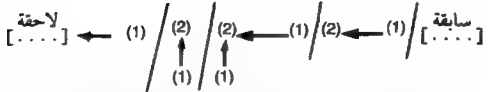
(2) سرح السلطان السجناء، لكن عوض أن يرجع الثوار إلى الطاعة فإنهم نكثوا العهد وازدادوا تمرداً. هذا هو الفصل الثاني.

(3) ونصل إلى الفصل الثالث. كان من الممكن أن يعدل السلطان عن قراره ويأمر بالقبض على رؤوس الثورة فيقابل فعلتهم (نكث العهد) بمثله. لكن في الوقت نفسه وقع شغب في المدينة. فكان هذا سبباً إضافياً مقوياً لسبب سابق هو شعور السلطان بالتعب والعجز فقرر مغادرة مكناس.

(4) الفصل الرابع عمل عارض، كما يقع في المآسي الكلاسيكية. بعد قرار المغادرة وقبل الخروج الفعلي عين السلطان على إدارة المدينة وعلى الجند ابنه المولى الحسن. وتم اختيار هذا الأخير بسبب حزمه والحزم خصلة ضرورية في الظروف القائمة.

(5) الفصل الخامس هو تحقيق ما كان مقرراً وهو مغادرة مكناس. . . وهذا الفعل سيكون بدوره محركاً لحوادث أخرى تساق في خبر لاحق.

نصور النسق على الشكل التالي :



وليس للخبر حجم معلوم، قد يجزأ إلى ما لا نهاية وقد يلخص حسب رغبة المخبر. في مناسبة أخرى كان الناصري يستطيع أن يطيل الكلام عن تعيين المولى الحسن وعن الشغب الذي ساد مكناس فيصبح ما كان جزءاً من خبر خبراً مستقلاً يحمل عنواناً، كما أنه قد يلخص في مناسبة لاحقة الخبر كله في جملة واحدة ويقول: كان السلطان قد خرج من مكناس سنة 1235 هـ لما تمرد عليه البربر، مستغنياً عن الوسائط. وفي سياق الحديث قد تكون الجملة الملخصة لا تزيد غموضاً ولا تقل وضوحاً عن الخبر المفصل. سمينا هذا النمط تفسيراً بالنسق وكان من الممكن أن نسميه تفسيراً بأسباب النزول أو تفسير المحدثين. يقول بعض المنهجين (الأصوليين) إن هذا هو النمط الوحيد الذي يستعمله المؤرخ ولا يحتاج إلى ما سواه<sup>(1)</sup>. ماذا نعني بالضبط عندما نقول إن السابق يفسر اللاحق وماذا يترتب عن هذا القول؟ نعود إلى خبر الناصري. قال الثوار للسلطان: إذا خرج إخواننا من السجن عدنا إلى الطاعة. هذا الربط بين أمرين مختلفين (تسريح البعض وطاعة الجميع) مفهوم بالبداهة عند مشاهدة الحدث وعند الراوي والقارئ مهما تأخر زمانهما، وبمجرد أن تعود العلاقة غامضة غير مفهومة تنتفي إمكانية الرواية (الإخبار). وهذا ما دفعنا إلى تقديم الاستفسار على الاستفهام. لا نطلب الجواب على (لماذا؟) أو (كيف؟) إلا إذا فهمنا بداهة أي إذا عرفنا (ذا) ولم نسال (ماذا؟). أمام قول الثوار السؤال الوحيد المطروح (يطرحه السلطان والراوي والقارئ) هو: يقبل الطلب أم لا؟ قبل السلطان، هذا هو الواقع المسجل، فيطرح سؤال ثان: هل يفي الثوار بوعدهم أم لا؟ الواقع أنهم نكثوا. هل يعود السلطان إلى محاربتهم أم يعرض عنهم؟ الواقع أنه أعرض عنهم. في كل فصل من فصول الدراما، في كل جزء من أجزاء الخبر، نسجل تحقيق أحد الممكنين، وهذا يعني بالضبط أننا (أي البطل والمشاهد والراوي والقارئ)<sup>(2)</sup> لا نستطيع في لحظة ما أن نتنبأ بما سيقع في اللحظة اللاحقة. كل فعل - في حياة البطل وفي ذهن الراوي - يحمل آثار الأفعال السابقة، وحق إذاً أن نسمي هذا النوع تفسيراً بالحفيظة<sup>(3)</sup>.

(1) كروتشه ص 143؛ هنري بيرن ضمن مير هوف ص 87 إلى 99؛ ماندلباوم ص 97 وعن أسباب النزول انظر موافقات الشاطبي.

(2) هذه الوحدة المفترضة في أننا جماعية هي أساس الفهم.

(3) كل حدث يحفظ آثار الحدث السابق لأنه يتعلق بالذاكرة. التاريخ هو علم التراكم على خط الزمان. نعود من جديد إلى مفهوم الحفظ. لاحظ المعنى الذي تعبر عنه كلمة حفيظة في العربية!

نصّور أنه يمكن أن نعتبر بما سبق ولكن لا شيء يضمن أن العبرة تنفع حتماً في المستقبل لأن الحدث الذي نستقبله هو مجهول بالتعريف إذ ينبع عن إرادة غير إرادتنا. لو قال السلطان سليمان: لقد سبق أن عاد الثوار إلى الطاعة بعد تسريح أخوانهم، لذلك استجيب لطلبهم لأن النتيجة مضمونة لكان أخطأ في استنتاجه إذ القياس في هذا الوضع لا ينفع، لفهم ما حصل ولا ينفع لاستشراف ما سيحصل.

إلى أين يقودنا هذا التحليل؟ إلى أن التفسير بالنسق هو الذي يضع متلقي الخبر محل البطل أي فاعل الفعل، يضعه في نقطة الحاضر. عندما يقرأ المرء هذا النوع من التفسير فإنه يتعاضد عن كل اللواحق وإن كان يعرفها، وهذا هو سرّ البداهة التي يشعر بها وهو يقرأ. تصبح أفعال البطل هي أفعاله، تطلعات البطل هي تطلعاته، ينتقل إلى حاضر البطل أو ينقل البطل إلى حاضره. عندما يقول المنهجيون إن تجربة التاريخ هي تجربة كل إنسان أو أننا نفهم الماضي باستحضاره أو أننا نعيد في أذهاننا مراحل تكوينه، فإنهم يعبرون على فكرة واحدة. المحافظة على حاضر الحدث، على الحدث في حضوره، هو الشعور ببداهته لأن تلك البداهة نجربها باستمرار في حياتنا اليومية. لكن لهذا القول نتيجتين لا بد من الانتباه إليهما: الأولى أن هذا التفسير لا يصح إلا على الأفعال البشرية. إذا عمّمناه على كل الوقائع نكون قد ارتكبنا خطأ التأنيس، أي إعارة إرادة بشرية لكل عامل من عوامل التاريخ<sup>(1)</sup>. الثانية أنه لا يمكن في هذه الحال التمييز بين تفسير الحدث التاريخي المحقق وتفسير الحدث المتخيل. في لحظة الحاضر التي نقف فيها كرواة لخبر ما نروم ربط واقع بأحد الممكّنات، وهذا بالضبط ما يفعله الروائي وهو لا يزال في وسط جملة قبل أن يجد للمبتدأ خيراً. ما نقلنا عن الناصري قد نجد حرقاً في رواية حول سلطان اسمه سليمان عاش في القرن الخامس عشر. التفسير بالنسق، تفسير الحدث في حضوره وباستشعار بداهة الحاضر، لا يحمل في ذاته أي دليل على الوقوع، ليس فيه أدنى قسط من ضرورة البرهان. وهذا النقص هو الذي سيدفع إلى البحث عن نوع آخر من التفسير<sup>(2)</sup>.

### 5.3.2.2 التفسير بالقاعدة المطردة

يقول ابن خلدون في فصل بعنوان: إن الصريح من النسب إنما يوجد للمتوحشين:

(1) استنتاج كولنجورود من هذه الملاحظة أن التاريخ لا يمكن أن يكون غير بشري [1.2.2]، ظناً منه أن أي استنتاج آخر خطأ منطقي.

(2) هذا هاجس حاضر باستمرار عند ابن خلدون. عبر عنه بوضوح كارل هبل ضمن غاردينر ص 105.

«ذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن / حملتهم عليها  
الضرورة التي عينت لهم تلك القسمة / وهي لما كان معاشهم من القيام على الإبل  
وتناتها ورعايتها / والإبل تدعوهم إلى التوحش في القفر لرعيها من شجره وتناجها في  
رماله كما تقدم / والقفر مكان الشظف والسغب / فصار لهم الفأ وعادة وريت فيه أجيالهم  
حتى تمكنت خلقاً وجبلة / فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم ولا يأنس  
بهم أحد من الأجيال / بل لو وجد واحد منهم السبيل إلى الفرار من حاله وأمكنه ذلك لما  
تركه / فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة». ثم  
يسوق أمثلة من التاريخ تثبت القاعدة إما إيجاباً (حيثما كان التوحش تحقق حفظ  
الأنساب)، وإما سلباً (كلما تم الاختلاط فسدت الأنساب) وكعادته يختم الفصل بالتسليم  
بقدره الخالق التي تضمن اطراد القواعد والسنن (ص 227 و 228).

إذ نظرنا إلى العنوان وحده وجدناه تحصيل حاصل إذ العبارتان تؤيدان معنى واحداً  
هو العزلة وعدم الاختلاط. لو كان التفسير اللاحق مجرد شرح وتبيان لنفس المعنى لما  
كان استدلالاً. يقحم ابن خلدون عنصراً خارجياً يعبر عنه بالضرورة والقسمة عند ذكر  
رعاية الإبل. لا أحد ملزم برعاية الإبل ولكن، إذا ما فعل ذلك، لزمته تبعات أهمها  
التوحش في القفر وسوء الحال ونكد العيش. أية علاقة بين الأمور المترتبة عن رعاية الإبل  
والنسب الصريح؟ يقدم ابن خلدون اعتبارين يمنعان التمازج والاختلاط: أولاً من لا  
يسكن الصحاري لا يرغب طبيعياً في ارتيادها. وثانياً من تعود على الحياة فيها لا يميل  
إلى مغادرتها. بذلك يستحيل الاختلاط فتحفظ الأنساب. الدليل مركب من شطرين:  
شطر تحليلي استنباطي يهدف إلى إدراك المعنى - المحور الذي تدور حوله المسألة  
بحيث تفسر بتفسيره (هنا العزلة والتوحش) وشطر استقرائي هو الذي يستتبع ويحتم ذلك  
المعنى (هنا رعاية الإبل)، وبين العامل المستقرأ ولب المسألة توجد معاني ترتب الواحدة  
على الأخرى بمجرد التضمين فالشرح يكفي لإظهار صحتها. يأتي الاستدلال من موافقة  
حتمية استقرائية لمعادلات استنباطية وهو ما يسميه ابن خلدون بالبرهان. يمكن عرضه في  
شكل أقيسة متسلسلة:

11 كلما توحشت جماعة كان نسبها صريحاً

12 رعاية الإبل تؤدي إلى التوحش

13 أنساب رعاة الإبل صريحة

14

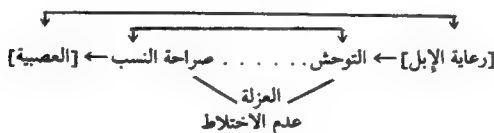
15 أنساب رعاة الإبل صريحة

لا بدّ من عزل الشكل القياسي عن حتمية المضمون. كل هذه الأقيسة مبنية على علاقة استقرائية واحدة يمكن أن نعبر عنها كالآتي:

رعاية الإبل تؤدي إلى التوغل في الصحراء أي إلى التوحش (1 ← 2 = 3)  
 التوحش يؤدي إلى مقاطعة الغير والانقطاع عنهم أي إلى العزلة (3 ← 4 = 5)  
 العزلة تؤدي إلى صراحة الأنساب (5 ← 6).

هذا نسق استقرائي، وليد الملاحظة والتجربة، وهو أساس الأقيسة السابقة. يدل على ذلك الجزء الثاني من الفصل حيث تتوالى الأمثلة التاريخية. أما الشكل القياسي الذي ينزع إليه المؤلف لأنه يريد أن يضفي على مقولته صفة البرهان الرياضي، فإنما هو تفريع وتشكيل للنسق السابق<sup>(1)</sup>.

نلاحظ كذلك أن هذا الفصل ليس سوى مرحلة في عملية استدلالية أطول، إذ هدف ابن خلدون هو ربط النسب الصريح بقوة العصبية. وبما أن الأمر الأول مرتبط بالبداءة، وإن التوحش في الغفار يترتب على ذلك، فعصبية المتوحشين أقوى من تلك التي تلاحظ عند سكان المدن:



### 5.3.2.3 القياس والإخبار

يقول ابن خلدون: «ليس ذلك بقياس مطرد وإنما هو إخبار عن الواقع». (ص 146) ويقول من سبقه مثل المقدسي، المعتزلي النزعة، إن المؤرخ يقيس دائماً الحاضر على الغائب. القياس المطرد هو أن نعلل حدثاً (1) بحدث (2) لأن ارتباطهما متواتر ثابت، كلما تحقق (1) تحقق (2). أما الإخبار عن الواقع فهو التفسير بالنسق، أي تسجيل توالي أمرين غير مستبعدين في تجربتنا اليومية. يحلّ التفسير تلقائياً في الذهن بمماثلة (قياس) تجربة

(1) القول صحيح كذلك بالنسبة لماكيافلي في كتابه الأمير ومونتسكيو في روح القوانين.

الراوي المخبر وتجربة البطل (الفاعل أو مبتدأ الخبر). نستعمل في كلا الحالتين كلمة قياس. هل المعنى واحد؟ وبالتالي هل يسير التفسيران في المستوى نفسه فيجوز مقارنتها؟

نورد أولاً قولة لمونتسكيو في روح القوانين: «يجب أن نفهم التاريخ على ضوء القوانين والقوانين على ضوء التاريخ» (ج 2 ص 367). يتكلم هنا على القوانين الوضعية ولكن نستطيع أن نوسع المفهوم إلى كل المتواترات وضمنها النواميس الكونية المنبثقة عن أمر الخالق. وهذا مضمن في تحليلات الكاتب الفرنسي وعند ابن خلدون. هذه القوانين لها بواعث هي أسباب التزول فتفسر إذاً حسب النسق، بحدوث حادث مؤسس<sup>(1)</sup>. نحن هنا في مستوى الإخبار حسب العبارة الخلدونية، لكن في مرحلة ثانية، عندما تعود تلك القوانين ثوابت ملزمة للبشر ولغيرهم، تتصف عندئذ علاقتها بالحوادث بصفة الاطراد، وبمجرد ما يثبت الاطراد بالملاحظة أو تظهر الملازمة بالنظر والتأمل، أمكن استعمال الشكل القياسي للتعبير عن العلاقة المكتشفة. التفسير بالنسق لا يمنع في مرحلة لاحقة من التفسير بالتواتر والقياس المطرد، كما أن القياس المطرد يتطلب العودة إلى نسق استقرائي يكون أصلاً له. سبق أن أوضحنا تساكُن النمطين عند ابن خلدون وعند الناصري. ماذا يميز أحدهما عن الآخر؟ تحديد الحدث. إن قضية التفسير مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمسألة التعريف والتحقيب. الحدث الذي يفسر بالنسق، بقياس الحاضر على الغائب، هو غير الحدث الذي يفسر بالقاعدة المتواترة: الأول لا يزال في حالة حدوثة، بين ماضٍ محقق ومقبل محتمل فقط، بينما تحول الثاني إلى مفهوم يوجد بين سابقة محققة ولاحقة محققة أيضاً. وهذا واضح في الاستعمال اللغوي: الحدث الأول محتمل والثاني واقع، ساقط إلى مستوى العلاقات الطبيعية. حسب موقفنا، كرواة وقراء، من الحدث، حسب استحضارنا أو استمضائنا له، إننا نقتنع بأحد التفسيرين، لا يجزي الواحد عن الآخر. والإشكال كله في المسألة ينشأ عن الإسراع بالتعميم<sup>(2)</sup>.

#### 5.2.2.4 الحكم بالاطراد

نعثر على أحكام متشابهة عند ثوقديد، ابن خلدون، بوسويه، مونتسكيو، وكذلك عند دوركهيم، سيميان، وكذلك عند همبل، فتوسع قضية التفسير بالقاعدة المطردة، بالقياس الموضوعي، وتتحل في مسألة الحتمية. كل من يميل إلى علم الكلام أو إلى الاجتماعيات ويؤمن بوجود قواعد عامة، إلهية أو طبيعية، لا يقبل أن يسمى تفسيراً إلا

(1) يقول الناصري في أحد عناوينه: الخبر عن دولة الاشراف السعديين وذكر أوليئهم وتحقيق نسبهم.

(2) القاعدة الخلدونية محدودة التطبيق. كيف يمكن أن نفسر بقاعدة التوحش ورعاية الإبل صراحة النسب عند الارستقراطية الأوروبية أو اليابانية أو عند الاشراف في ديار الإسلام نفسها؟

إدخال الحدث المفرد تحت قاعدة عامة وبالتالي ينفي حرية الفرد. وكل من يؤمن بحرية الاختيار وينفي الحتمية يرفض أن يكون ذلك التفسير مقنعاً ولا يرى أي طريق للتفسير المقنع سوى ربط الحدث بالسابقة المحققة والأحقّة المتوقعة أي بالهدف المرسوم. إلا أن إغراق قضية التفسير في مسألة الحتمية تسبّب في خلط كبير إذ كيف يمكن أن نضع في زمرة واحدة أحد رواد السوسولوجيا، الذي فكر في نطاق التاريخ الإنساني فقط ولم يخطر بباله تاريخ طبيعي، وأحد منظري الوضعانية الجديدة الذي لا يفكر إلا في نطاق تاريخ الطبيعة وإذا فكر في التاريخ الإنساني تصوره ضمن العلوم الاجتماعية المتطورة؟ لا بدّ من التمييز بين القياس الموضوعي عند ابن خلدون ومونتسكيو، والقياس الذي يتطلع إليه دوركهيم والاجتماعيون المعاصرون، وأخيراً القياس الذي يحلله الوضعانيون الجدد مثل همل، إذ يوجد عند هؤلاء من الغلو والشطط ما لا يوجد عند أولئك، وبالتالي قد تصدق انتقادات خصوم الحتمية على المتأخرين ولا تصدق على الرواد. ونرى الدليل على ضرورة التمييز في النقطة التالية: يلجأ ابن خلدون إلى القاعدة المطردة للحكم بإمكانية أو استحالة الخبر، أما وقوع الخبر فلا يطمئن إليه إلا بالإخبار، أي بالشهادة المسندة المبنية على إدراك حسي مباشر، في حين أن همل يعكس المسألة ويرى أن الاستنتاج القياسي المبني على القاعدة المطردة هو وحده دليل الوقوع. الحتمية عنده ليست منطقية بقدر ما هي كينونية (أونطولوجية)، وشتان بين الموقفين.

نفصل قضية التفسير عن قضية الحتمية، الطبيعية أو الإلهية، نبقي في نطاق الاستمولوجيا التاريخية، أي في نطاق القياس الموضوعي الخلدوني ونسأله فقط عن مدى وشروط استدلالية هذا النمط وقوته التفسيرية. نذكر أننا أثبتنا أنه لا يتعارض مع النمط الآخر وأن النمطين يوجدان عند الإخباريين والمؤرخين معاً وذلك منذ بداية التدوين. فريق يضع القياس الموضوعي في المرتبة الأولى وفريق لا يلجأ إليه إلا في بعض المواضيع ويعتبره من البديهيات. يشيد الفريق الأول بجانب علم الأخبار علماً آخر نسميه علم القواعد أو الأصول (عمران، سياسة، اقتصاد، سطرحة، نفسانية.. إلخ)؛ علوم مواكبة [3.10.3] تزدهر مع تضخم الأخبار وقواعدها مستنبطة من المقارنة، مقارنة أخبار الماضي بتجارب الحاضر، وقد وصل بعضها إلى حدّ من الانسجام والتماسك أكسبها قوة برهانية حقيقية. السؤال المطروح هو في شطره الأول: كيف يمكن لهذه القواعد العامة أن تفسر الأحداث الجزئية (الواقعات)؟ وفي شطره الثاني: هل يوجد فرق بين الواقعة الطبيعية والحدث البشري أم لا؟ نواجه من جديد هنا مسألة الفرق بين الخبر والمؤرخ [3.10.2].



لتصور بستانياً يجرب سماً جديداً وطيباً يجرب دواءً مستحدثاً ووزير اقتصاد يجرب سياسة مالية جديدة. . هؤلاء الثلاثة يرومون تطبيق قواعد عامة، مستخلصة من علوم استقرائية، على حالات خاصة، فهم من هذه الزاوية يشبهون المؤرخ الذي يريد أن يفسر حدثاً مفرداً اعتماداً على قواعد مطردة. إلى أي حد يصح التماثل؟ وإذا صح ففي أي مرحلة من كل تجربة؟ أثناء التجربة أم بعد انتهائها؟ إذا وقفنا كل تجربة في وسطها، قبل أن نتحقق من نتائجها، لا يمكن القول إن حظوظ تطبيق القاعدة العامة على كل واحدة منها متساوية. والمؤرخ، إذا أوقف نظرياً الحدث الذي يريد تفسيره في لحظة حدوثه لا يمكن أن يكون أكثر اطمئناناً من أصحاب التجارب الثلاث الأخرى إلى مدى مطابقة القاعدة العامة على الحالة الخاصة. أما إذا أدخل في اعتباره خاتمة الخبر وحكم بتطبيق القاعدة العامة كما يفعل أصحاب التجارب الثلاث الأخرى عند نهاية تجاربهم، فيجب التذكير بأن منطقة العلوم قد بينوا أن القواعد العامة للكيمياء والبيولوجيا والاقتصاد تكون مطابقة في كل الأحوال، مهما كانت نتائج التجارب الخاصة، لأن الاختلاف الملاحظ بين الحاصل والمفترض يفسر أيضاً بقواعد عامة أخرى. نستخلص إذاً من هذه المقارنة أن ما يظنه المؤرخ تفسيراً للحدث المفرد ليس كذلك، إذ تبقى القاعدة قائمة مهما كان مضمون الحدث أي نتيجته الفعلية. نرتكب خطأ كبيراً عندما نسوي بين الواقعة الطبيعية والحدث البشري (تجربة البستاني وتجربة وزير المالية)، عندما نسوي بين الواقعة المنتهية المستتمية (المحددة ببداية ونهاية) وبين الحادثة غير المنتهية المستحضرة (المحددة بدافع محقق وهدف محتمل). عندما نربط حدثاً بقاعدة استقرائية عامة فإننا نربط في الحقيقة مفهوم الحدث لا الحدث نفسه بعد أن نكون قد حولنا هذا الأخير إلى واقعة طبيعية، فنفسر المفهوم لا الحدث، العظم لا اللحم والدم. الإشكال هو في مطابقة الأول للثاني: بعض الأحداث، الإرادية الهادفة، لا تطابق إلا قليلاً نتائجها الطبيعية، فلا تفسر القاعدة المطردة إلا جزءاً منها وربما الجزء الأقل أهمية، والأحداث الأخرى وهي الأكثر عدداً تطابق دوافعها نتائجها الطبيعية أي مفاهيمها فتفسر بالقاعدة.

ونصل هكذا إلى التمييز بين التاريخ البشري، السياسي / الحربي / الدبلوماسي بخاصة، أي التاريخ المكتوب بالعقود، والتاريخ الطبيعي، تاريخ الإنسان الحيواني وتاريخ الحيوان والنبات وغير ذلك، المكتوب بالشواهد الأثرية أو بالوثائق المستنبطة. ستكلم على الأول في المقطع اللاحق [5.3.2.5] ونعرض نقد أنصاره للتفسير بالقاعدة المطردة. أما التاريخ المكتوب بالشواهد أو بالوثائق الاستنباطية، فهذا لا يحتمل إلا التفسير بالقاعدة المطردة لأن وقائعه كلها متتهمة مستتمية، لا وجود فيها للحظة التشاور

والتأمل قبل الاختيار والإقدام على الفعل، تلك اللحظة التي يجب استحضارها والتي تميز الفعل البشري. لا ادعي للكلام هنا على عمل هادف مفتوح على مستقبل مجهول، وحتى الأعمال البشرية في هذا المنظور (إنسان العهد الحجري أو الإنسان المنتج أو الإنسان الحالم، إلخ) فإنها قد جمّدت في نتائجها. القياس الوحيد الذي يمكن استعماله هنا هو القاعدة المطردة، ونقول إنه قياس موضوعي لأنه غير متعلق بذات فاعل الفعل ولا بذات المؤرخ، لا محل لقياس ذات الحاضر بذات الماضي لأن الأخيرة لم تترك أي أثر. التفسير بالقاعدة هو وحده في متناول الباحث ولا يتميز عن التفسير المعتمد عند علماء الطبيعة. من هذه الزاوية لا غبار على موقف الوضعانيين المنطقيين، كل ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أن التفسير بالقاعدة هامشي بالنسبة للتاريخ الكلاسيكي (البشري/ السياسي / الفكري). لكن هذا التاريخ نفسه أصبح هامشياً في تأليف المؤرخين المعاصرين الذين يتعاملون في الغالب مع شواهد غير مقصودة، وحتى المقصودة فإنهم يحولونها إلى وثائق استنباطية (إحصائية، نفسانية، إلخ. .) فجاز أن نقول إن هذه الإشكالية التي ما زال الكثيرون يكتبون فيها هي في الحقيقة متجاوزة حالياً<sup>(1)</sup>.

### 5.3.2.5 الحكم بالمعروف

لنتذكر ما قلنا سابقاً عن التاريخ، عن ماضٍ - حاضر، وحول كون المؤرخ يقف دائماً في نقطة البداية/ النهاية [1.1.3]. هذه تعريفات تحد نطاق المسائل المدروسة، توضح بعضها وتلغي بعضها الآخر. نظرية التفسير بالقياس الذاتي، باعتباره الوحيد اللائق بالمؤرخين والمعتمد لديهم، متفرعة عن تلك التعريفات، بل لا تعقل إلا في حدودها. تبدو بديهية إذا وافقنا على التعريفات بدون تحفظ وأهملنا ممارسات المؤرخين المعاصرين، أما إذا أخذنا بجذ أعمال هؤلاء ومصاعبهم المهنية، أدركنا أن تلك النظرية قليلة الجدوى.

والأمر واضح من خلال التحليل الدقيق الذي يقوم به آرثر دانتو لما يسميه بالجملة **الأخباريّة** أو **السردية** والتي تميز في نظره أسلوب المؤرخين (ص 157 وما بعدها). يقول إن كاتب اليوميات أو الحوليات، الأخباري في اصطلاحنا، المعاصر للحدث، يسجله (أي الحدث) حال وقوعه دون أن يعرف النتائج، في حين أن المؤرخ الذي يكتب عن الحدث معتمداً على شهادة المعاصرين يربط باستمرار الأحداث

(1) الموضوعية هنا هي اللجوء إلى قياس خارجي (القاعدة المطردة) بدون اعتبار للذات. يغفل دور الذات في اصطلاح القاعدة. أما الموضوعية في عين المؤرخ التقليدي فهي تمثل القياس الذاتي لصاحب الفعل الماضي. هذه النقطة تسببت في كثير من الإشكالات..

بتائجها. فيستطيع أن يستعمل صيغاً نحوية ممتعة عن الاخباري. يكتب مثلاً: وأقدم فلان على فعل جرّ عليه أكبر الويلات. . جملة لا يمكن منطقياً أن يكتبها المشاهد ولا صاحب الفعل بالطبع. وهذه هي الجملة الاخبارية التي تنصف بتداخل الأزمنة، بتقديم المستقبل وتأخير الماضي بالنسبة لنقطة الحاضر. جملة المشاهد، الصحافي، وصفية، وهي بالتالي غير معللة لأنها لا تحتاج إلى تعليل، أما الجملة الاخبارية فإنها تحصل تفسيرها فيها، في التقديم والتأخير المشار إليهما. وهذا التفسير الضمني مغاير للتفسير الموضوعي باعتبار أن الجملة الموضوعية (جملة العلماء الطبيعيين) مخالفة للجملة الاخبارية<sup>(1)</sup>.

المؤرخ النموذجي عند دانتو هو ثوقديد، لكن الجملة الاخبارية لا تغطي على أسلوب هذا الأخير. نجد بجانبها أوصافاً ومعاينات كما نجد تحليلات منطقية دقيقة، خاصة في المرافعات الطويلة والمفصلة التي يعرض بواسطتها المؤلف آراءه حول الوقائع. كما أن تلك الجملة ليست رهنأ على المؤرخين، بل هي في الأصل جملة الرواة الأدباء وفي هذه الحال ما الفرق بين جملة اخبارية في رواية خيالية ونفس الجملة في كتاب تاريخي؟<sup>(2)</sup> الحقيقة هي أن تحليل دانتو لغوي/ نحوي، يخص عبارة معينة يستعملها عند الحاجة المؤرخ وغير المؤرخ، عبارة إجمالية تتوسط عبارتين بسيطتين: الأولى وصفية تعبر عن الحاضر المحدد والثانية تضمينية تعبر عن المضارع الدائم. يلجأ المؤرخ<sup>(3)</sup> إلى الصيغ الثلاث مع ميل واضح للصفة الاجمالية. يهمل دانتو أمرين أساسيين: الأول هو أن دليل الوقوع والتحدث لا يوجد أبداً في الجملة الاخبارية، المشتركة بين المؤرخ والروائي، بل في الجملة البسيطة، إما الوصفية عند الشاهد وإما التحليلية عن المنظر القائل بالاحتمية. وهذا واضح في كتابة ثوقديد نفسه. الأمر الثاني هو أن الجملة الاخبارية الإجمالية قد تكون حقيقية وقد تكون مجازية، المجازية خاصة بالأدباء، أما الحقيقية فتشير بالضرورة إلى أعمال بشرية اختيارية هادفة. خارج النطاق

(1) في مسألة الفرق بين الوصف والتأويل انظر ملاحظات مورتن هوابت على أعمال بيرد ضمن موهوف ص 186 إلى 202.

(2) نقرأ عند الروائية الانجليزية جورج اليوت: «لكن تذكر أيها القارئ، أن كل هذه الأحداث وقعت قبل ستين سنة خلت:» (آدم بيد ص 121). هذه جملة مؤرخية ولكن الحوادث غير واقعة بالفعل. .

(3) والاخباري يستعمل أيضاً الصيغ الثلاث. صحيح أن دانتو يتكلم على اخباري نموذجي يكتب دائماً بوصف الحدث. إلا أن هذا الاخباري النموذجي لا يفيدنا شيئاً عن منطق المؤرخ المعاصر وإن أوضح بعض جوانب أسلوب المؤرخين التقليديين.

البشري يصبح تحليل دانتو من قبيل النقد اللغوي ولا يهم المؤرخ إلا هامشياً.

والملاحظة نفسها تصدق على موقف بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع الرافضين للتفسير بالقاعدة المطردة وما يترتب عليه من حتمية. هذه الحتمية لا تستقيم في نظرهم إلا إذا كان التاريخ البشري يمثل كتلة متغلقة على نفسها، كاملة - شاملة لا تحتمل التجديد والاستئناف. وبما أن التاريخ لم ينته بعد فالقواعد المستقرة فيه دائماً ناقصة ولا يمكن أن تكون إلا احتمالية مهما قويت حظوظ التحقيق. التفسير بالقاعدة العامة الاحتمالية لا يضمن أبداً الوقوع الفعلي، لم يبق إذاً إلا تفسير واحد مقنع، هو الذي يرضيه المؤرخ والمبني على النسق التكويني للحدث المعين. يعلق أرون على التفسير بالاعتصاد (موقف سيميان): «إننا لا نرتفع [بذلك التفسير] من الواقع إلى الضرورة بل من الملموسات إلى النظريات أي إلى تخیلات ذهنية». (ص 216). ويتعرض جورج غورفيتش إلى أزمة التفسير في علم الاجتماع فيقول: «يمكن الحل في دراسة الوضع الخاص الملموس من كل جوانبه حيث تتوافق الحتمية وحرية البشر أفراداً وجماعات، التفسير التاريخي هو بالتالي الأكثر ملاءمة لكل ما يتعلق بحياة الإنسان»<sup>(1)</sup>. هذا عالم اجتماعي يفند التفسير بالقاعدة وينوه بالتفسير بالنسق من منظور التاريخ البشري.

يبدو، كلما تعلق الأمر بفعل إنساني، أن التفسير المقنع الوحيد، هو استحضار البداة التي صاحبت الفعل نفسه. نساءل: ما هو ذلك الفعل؟ نظن تلقائياً أنه فعل الفاعل، ما يقوم به البطل (القائد العسكري، الزعيم السياسي، المرشد الديني... إلخ)، وهذا ما يعنيه عادة المؤلفون. لكن الأمر ليس كذلك عند الاستمولوجيين مثل كولنجوود (ص 215). الفعل عنده هو ما يحصل في ذهن المؤرخ، إذ فعل البطل قد تبخر بلا رجعة ولم يعد له وجود إلا في ذهن المؤرخ. يعني الاستحضار توحيد ذهنيين، حلول ذهن البطل في ذهن المؤرخ أثناء الفهم والإدراك. وتتجدد العملية كلما قرأ القارئ الخبر وفهمه، يتوحد ذهنياً مع المؤرخ الذي قد توحد من قبل مع الراوي الإخباري الذي توحد مع البطل الذي قد توحد مع نفسه عندما يتذكر أعماله (يوليوس قيصر وفتح بلاد الغال). نرى بكل وضوح أن التفسير بالنسق هو في الواقع تفسير بالسند المتصل ولا تختلف إشكاليته عن إشكالية المحدثين المسلمين [4.3]. ومن هذه الزاوية يعود الموضوع بدون تأثير في المنهجية: لا فرق بين الباحث في تاريخ يوليوس قيصر والباحث في نظرية دارون. ما يهم المؤرخ فعلاً ليس الطفرة من جنس حيواني إلى آخر بقدر ما يجري في

(1) الدفاتر الدولية للوسولوجيا. (باريس 1956) ص 17.

ذهن دارون، إذ يخترع نظرية التطور. المؤرخ حسب كولينجود يؤرخ دائماً، وعى ذلك أم لم يعه، للذهن البشري وليس لأي شيء سواه، فهو يحلل دائماً وثيقة بشرية أي وثيقة أسطورية. أما ما يسبق تلك الوثيقة فهو عمل تمهيدي، لا يبدأ التاريخ حقاً إلا بتأمل قول الارخياتي، أما مادة هذا الأخير فهي بالتعريف قبتاريخية. يأتي المؤرخ في خاتمة جميع العمليات الذهنية، الوصفية والاستنباطية والاستقرائية ومعه يبدأ التاريخ حقاً. المؤرخ دائماً مؤخر.

هذه النقطة هي قطب الرحى في النظرية كلها [1.3.6] و [6.2.5]، فيها قوتها وضعفها. من الصعب جداً تنفيذ نظرية مبنية على الاصطلاح، تسمي تاريخاً كل ما يسايرها وقبتاريخاً كل ما يخالفها. كل تاريخ مكتوب انطلاقاً من الوثائق الطبيعية هو تاريخ طبيعي أي قبتاريخ ولا حرج أن تفسر أحداثه بالقاعدة المطردة لأن لا حرية ولا اختيار فيه. لا تاريخ إلا حيث تكون الإرادة والحرية وعندئذ لا بد من تفسير آخر.

ونقترب هكذا خطوة خطوة من موضوع الفصل اللاحق. الفهم الحقيقي هو فهم أهداف الأعمال البشرية وهذا لا يتم إلا بالقياس الذاتي، من خلال تجربة شخصية وذهنية بالأساس. فهو حكم بالمعروف.

الحكم بالقياس الذاتي ممكن بالنسبة لنوع من التأليف التاريخي حيث الموضوع هو فعالية الإنسان الواعي وحيث الوثيقة هي الأسطورية (التاريخ المكتوب بالمفهوم) .. وما القول في الشواهد التي لا تتم عن وعي بشري، حيث لا يوجد دليل على وجود أي ذات واعية بذاتها، وهو الميدان الذي يبدو فيه اللجوء إلى القياس الموضوعي، الحكم استناداً إلى علاقات متواترة، ضرورة لا مفر منها؟ هنا يرث كولينجود ومن يناصره أن القياس الذاتي هو قياس أول مكتشف للموضوع (شامبوليون بالنسبة للفرعونيات). القياس الموضوعي الذي يلجأ إليه اضطراراً أول باحث في الموضوع يقلب إلى قياس ذاتي .. وهذا هو بالضبط القفز من القبتاريخ إلى التاريخ. هل هذه ثورة كوبرنيكية أم سفسطة؟ القلب، التحويل، ممكن طبعاً، بل هو حاصل في جزء كبير من الكتابات التاريخية: تاريخ الأفكار العلمية أو الفنية، تاريخ فكرة التاريخ .. إلخ. لكن أليس في هذه العملة استخفاف بالأصل واهتمام بالفرع؟ أليس أصل القضية هو واقع تطور الأجناس وليس ذهنية دارون وهو يبدع الفكرة، لأن ذهنيته تحتفظ بنفس الجاذبية أكان المتطور حقيقة أم أسطورة، أكان دارون عالماً أم أحد كتاب القصص العلمي؟

صحيح أنه لا يمكن نفي الوعي بالتاريخ بعد أن حصل، لا يجوز أن نكتب عن

نابوليون كما نكتب حول الإسكندر أو حول رمسيس، لأن تاريخ هذين البطلين مضمن في مقاصد وأعمال نابوليون، لكن هل يمكن أن نستخلص من هذه القولة إن كل تاريخ هو في العمق تاريخ فكري. القول صحيح بالنظر إلى النتيجة، إلى التاريخ المكتوب/ المحفوظ، لا بالنظر إلى الهدف من البحث والاستقصاء. يبحث الإنسان أولاً وقبل كل شيء ليعرف ما ليس في ذهنه، أن ينتهي بمعرفة ما في ذهنه فقط، فهذه مشكلته وليست مشكلة التاريخ كله<sup>(1)</sup>.

## الطلب الثالث

### 5.3.3 التأويل

التفسير عملية فكرية فقط، أما الفهم فهي عملية تشترك فيها كل قوى الروح.  
ديلتاي

#### 5.3.3.1 من التفسير إلى الفهم

قلنا إن التفسير هو الجواب على السؤال (لماذا؟)، أما الاستفهام، طلب الفهم، فهو الجواب على السؤال (ما هذا؟). لا داعي إذاً للمقارنة بينهما رغم كل ما كتب حول هذه النقطة منذ زمان طويل. قد يكون التفسير دون أن يتبعه فهم حقيقي وقد يكون الفهم دون لجوء إلى تفسير. طرح مشكل الفهم في فترة متأخرة نسبياً (القرن التاسع عشر الميلادي) لما توسع حقل معرفة الماضي واكتشفت شواهد من نوع جديد، وهذه الوضعية هي التي أفرزت إشكالية لم تكن قائمة من قبل أو كانت قائمة في نطاق محدد هو علم الكلام<sup>(2)</sup>.

نواجه الإشكال أول الأمر كمفارقة تنشأ عن مفهوم القياس الذاتي [5.3.2.5]. نقرأ عند هيوم: «تريد أن تعرف عواطف، مشاعر، معيشة اليونان والرومان؟ أدرس طبائع وأخلاق الفرنسيين والانجليز. لن تخطيء كثيراً إذا نسبت للقديس ما تلاحظه عند

(1) للتوسع في المسألة: ماتديلباوم (1977) ص 80 إلى 108. جوهن ياسمور، «التفسير في الحياة اليومية، في العلم وفي التاريخ»، ضمن دراسات في فلسفة التاريخ (1985)، ص 16 إلى 34. ادورد كار، ص 87 إلى 108. انظر كذلك ما قلناه حول الأنماط التعليلية في ثقافتنا. (1984) ص 29 إلى 52.

(2) هذا هو نطاق تأويل النص التقليدي. انظر أرون (1938)؛ دانتو ص 285 إلى 297؛ غادامر في م. ج. ج 8 ص 452 إلى 465.

المحدثين). (ص 131). ويؤكد كانات أننا لا نستطيع أن نفكر في التاريخ بدون مجاز وبدون وضع غاية مسبقة<sup>(1)</sup>. يفترض المؤرخ، إذ ينظر في أحوال الماضي، أن الإنسانية لا تتغير في جوهرها؛ بدون هذه القاعدة ينعدم التواصل ويتعذر إدراك مقاصد الغير. لكن في الوقت نفسه يحذرنا مونتسكيو قائلاً: «إن تعزو للقرون الماضية أفكار القرن الذي تعيش فيه هو أم الأخطاء كلها». (ج 2 ص 327). لا نفهم أعمال الأجيال الماضية إلا بالعودة إلى تجاربنا الخاصة وفي الوقت نفسه إذا فعلنا ذلك بكيفية تلقائية، بدون روية ولا تفكير، أخطأنا فهم الماضي على وجهه الحقيقي. هذه هي مفارقة المؤرخ ولا عمل له سوى الكشف عنها ومحاولة تجاوزها.

يطرح مشكل الفهم بكيفية ملحة في حالات لا ينفع فيها القياس الموضوعي (القاعدة المتواترة) لأن الظروف الأولية التي كانت تضمن صحة القياس قد تغيرت، كما لا ينفع فيها القياس الذاتي (المعروف) لأن وحدة التجارب البشرية لم تعد مسلمة. يتحقق ذلك عند اكتشاف حضارات غريبة بعيدة عن كل مألوف بعداً زمنياً أو مكانياً. إن أوصاف الانثوغرافيين وكشوف الأرخيولوجيين هي التي أرغمت الباحث على أن يتساءل عن قدرته على الفهم الحقيقي. لا معنى هنا لفصل التاريخ الطبيعي عن التاريخ البشري إذ الاشكال يمسّ البشر. قد يقال: الباحث لا يملك سوى القياس، وفي نهاية المطاف، سيلجأ إليه اضطراراً. لكن في أي ظرف؟ بأي شرط؟ في أي حدود؟ هذه هي النقاط المنهجية التي يجب الانكباب عليها بعد مرحلة الجمع والتحقيق، بعد التصنيف وأحياناً حتى بعد مرحلة التفسير.

الفهم، خاصة بمعنى الذوق والحدس، هو ركيزة الفكر الرومانسي بمعناه العام، وبه ارتبط مفهوم الخيال. قيل لا بدّ أن يتحلّى المؤرخ بملكة تجعله يتجاوز تلقائياً المعهود العادي لينفتح على الغريب، وهو في ذلك حليف الشاعر، وإن كان خياله مقيداً محروساً. يقول ميشله في كتابه الثورة الفرنسية: «لا نحلّ لغز هذه القصة إلا بتبثيلها في الذهن وعمداً». (19 ج 1 ص 287). ويقول رينان وهو يكتب عن المسيح: «عندما نحاول تشخيص عمالقة الماضي فلا بد لنا من قدر من التكهن والتخمين». (ص 105). نستخلص أن المؤرخ، في منظور الرومانسيين وورثتهم، لا يفعل سوى تأويل الماضي، وأن الاستحضار هو إعمال المخيلة باستطلاق الشواهد وذلك بهدف تأليف نسق سردي<sup>(2)</sup>.

(1) كانات، مفهوم التاريخ الكوني من منظور إنساني عام [1784]، ت. ف. (باريس، 1947).

(2) ريكرت، ص 73؛ كولينجود، ص 245.

التفسير، كما حللناه في الفصل السابق، يستلزم وجود صفة مشتركة بين الحاضر والماضي، وتلك الصفة هي إما القاعدة المتواترة الجارية على الماضي والحاضر (وهذا سند ماثي)، وإما التجربة الذاتية غير المتغيرة باتصال السند الضامن لدوامها وعدم تغيرها. يركز التفسير على فهم أولي مفترض، فهم تلقائي، وضامنه هو اتصال السند (السنة، التقليد). وكلما انقطع الاتصال، مهما كان ظرف الانقطاع، انتفت أرضية القياس وطرح بحدة مشكل الفهم. بمجرد ما نشعر بأن السند قد انقطع ونبدأ نستفهم نكتشف أن الاتصال لم يكن أبداً من القوة والمثانة بالقدر الذي كنا نتصوره. يعتقد الفرنسي العادي، إذ يشاهد القصور القديمة آهلة والكنائس عامرة، أن فرنسا المعاصرة موصولة بفرنسا الوسيطة، لكن إذا قرأ ما كتبه ميشله عن الساحرة، وهي إحدى الشخصيات العادية في العهد الوسيط، اكتشف عالماً تاريخياً بعيداً عنه، ذهنياً وشعورياً، بعد المجتمع الفرعوني أو ثقافة افريقيا القديمة<sup>(1)</sup>.

فإذا كانت قضية الفهم لا تحسم بأي نوع من أنواع التفسير، وإذا كانت تتطلب إبدال قياس بديهي قريب بآخر أبعد وأدق، يطرح حتماً مشكل منهجي يتعلق بالحد وبالمسطرة وبالنتائج؟ إلى أين تؤدي إشكالية الفهم؟ وماذا عن التاريخ كمعرفة واقع حق؟

### 5.3.3.2 الأمثلة<sup>(2)</sup>

يقول فيكو في مقدمة كتابه العلم الجديد: «بما أن النظام المدني من عمل الإنسان، وبما أن طبيعته تعكس بنية العقل البشري، فالناظر في موضوع هذا العلم الجديد لا يعدو أن يحكي نفسه كيف أبدع الإنسان التاريخ». (ص 110)<sup>(3)</sup>. كما أن نظام الطبيعة يشهد على حكمة الخالق، فإن منطق التاريخ - والثقافة بكل جوانبها القانونية والأدبية والفنية - يشهد على عقل الإنسان. التاريخ خطاب إذاً، مثله مثل اللغة، يفهمه الإنسان تلقائياً لأنه من صنعه وإبداعه. هذه هي القاعدة التي يؤسس عليها فيكو نظريته. كيف يطبقها على التاريخ القديم، خاصة الجاهلي؟<sup>(4)</sup> يشعر فيكو شعوراً حاداً بصعوبة تمثّل أحوال تلك الحقب البعيدة على وجهها الحقيقي وباستحالة النظر إليها من خلال بديهيات أوروبا الكلاسيكية. كان خبيراً بالقانون الروماني والأدب اليوناني، وهذا التمرين على مناهج اللغويات أنقذه من الخضوع الأعمى لعقلانية ديكاكارت وأكسبه وعياً بالمغايرة

(1) ميشله، الساحرة (1862) (باريس 1966).

(2) انظر المقطع [3.3.3].

(3) كروتشه، ص 148 إلى 149.

(4) العصر الجاهلي يقابل هنا العصر الكلاسيكي.



والاختلاف بين حقب التاريخ، وعياً لم يكن عادياً في زمانه. يقول إنه لا يجب ترجمة القوانين والتصورات والابداعات القديمة إلى معانٍ معقولة لدينا، بل يجب أخذها على أنها عبارات مباشرة ومطابقة لواقع ملموس. إلا أن العبارة المباشرة والمناسبة في ذلك الزمان البعيد كانت بالضبط الأمثلة. يخطئ العقلانيون عندما يظنون أن تعابير الحضارات القديمة مجازية في حين أنها انعكاسات مباشرة لذهنية معينة. بهذه الفرضية ردّ فيكو الروح لحضارات الماضي وأعاد إليها وزنها الحقيقي. لم ينظر إلى التاريخ الجاهلي كتاريخ باهت، كتخطيط أولي للتاريخ الكامل الذي هو العهد الكلاسيكي، بل اعتبره تاماً قائماً بذاته، يعبر عن تجاربه بعبارات ملائمة لها. ليست الأمثال رموزاً وإشارات موجهة لنا، بل هي تعابير تعكس بعضها البعض حسب قواعد صرفية مقررّة لدى الحضارات القديمة، ولا يمكن الآن فهم الأمثال إلا بالكشف عن تلك القواعد. لم يكن هوميروس فيلسوفاً أفلاطونياً يتكلم بالإشارات الغامضة بل كان شاعراً يتكلم لغة زمانه الواضحة المبيّنة، ولم تكن الأساطير الفرعونية عبارات فجّة صيبانية غير معقولة عن مفاهيم الفلسفة اليونانية (ص 346).

ما يهمنّا عند فيكو ليس بحوثه في القانون الروماني وملاحم هوميروس ونقوش مصر، لأن استنتاجاته محدودة بمعارف زمانه، بقدر ما يهمنّا موقفه المنهجي، حرصه على إعطاء كل عهد وزنه التاريخي. توجد عنده كل الأفكار التي تمرّز إلى هردر وباقي الرومانسيين الألمان والتي غيرت نظرة المؤرخين إلى أعمال الماضي [6.2.1]. وضع الأمثلة كمباراة تاريخية تامة وكاملة بجانب العبارة اللغوية المعقولة؛ زوّد الباحثين بوثائق من نوع جديد، ففتح الباب لتاريخ جديد. أهتمّ أساساً بالمجاز الشعري، بالملاحم، لكنه مهّد الطريق لمن أتى بعده لكي يتوسع في تطبيق منهجيته إلى التعابير غير اللفظية مثل التماثيل والصور والنقوش، بل إلى كل أنواع الرموز والإشارات والإيماءات..

فيكو رائد لأنه تجاوز الوثائق الأسطوغرافية وأسس علم تعابير الذهن البشري. تم اكتشاف المنهج قبل أن يعثر الباحثون على مائة تمكّنهم من استغلاله استغلالاً كاملاً. وحصل ما يحصل عادة، فتح فيكو باب المستقبل بالعودة إلى الماضي، برفض الفلسفة السائدة في زمانه. كان من المستحيل، في إطار العقلانية الديكارتية، البحث في إهرامات الانكا أو الفن البوذي أو أحلام السود أو أرقام الصين، لأنها كانت تبدو للعقل الأوروبي المتشبع بتلك الفلسفة، متقضة في ذاتها، توصف كواقع دالّ على أوليات الذهن البشري، دون أن يمكن أبداً فهمها فهماً حقيقياً. في نطاق منهجية فيكو تحولت إلى تعابير عن واقع، نفترض أن لها مفاتيح حتى وإن أخفقت مؤقتاً محاولات الكشف عنها.

يتكلم فيكون «عالم مدني»، غير العالم المادي، عالم المعاني المجسدة في الأماثل والتماثل، في الرموز والأشكال والأرقام، ما أسماه هيجل العقل الموضوعي . هو، حسب اصطلاحنا، عالم الوثائق المستنبطة، وثائق المستوى الثالث . وفي إطاره نطرح مشكل الفهم والتأويل.

### 3.3.3 التأويل

كل استغهام مسبق باستغلاق، بانقطاع في السند، وهو أمر كثيراً ما يحدث، بعد كارثة طبيعية كما حصل في اليمن أو في جزيرة اكريطس، أو بعد هزيمة عسكرية كما حصل للفرس أمام الاسكندر . يحدث في الحين أو بعد تراخ، وهو الذي يخلف ما أسميناه كلة [5.2.5.3]. كلما انقطع السند تجمد الواقع التاريخي، ولم يعد يعرف التغير، فتتحقق فيه مميزات الكائن الطبيعي، يقف المؤرخ أمامه، أمام مخلفاته، مستغرباً مستعرباً، كما وقف الناس منذ قرون أمام أبي الهول يحاولون استنطاقه، أي إبدال عبارة صامتة بأخرى مينة. ما هو المفتاح لفك اللغز؟ لا فرق هنا بين الكلة المعطاة والكلة المستنبطة. عندما نتكلم على الأدب العربي، فإننا نكون ذهنياً، انطلاقاً من أعمال فردية، مجموعة تامة كاملة لا تقبل الزيادة أو النقصان. أمام هذه الكلات نقف موقف فيكون ونبحث عن المفتاح، عن القاعدة المبطة فيها والتي نستطيع بها العبور من ظاهرة إلى أخرى، من جزء إلى آخر، من مستوى إلى آخر . إلخ، أي نبحث عما يسمى اليوم بقانون التحويل .

الفرق واضح بين موقف الاستغهام هذا وما أسميناه بالقياس الذاتي في إطار الاستسار. يتعلق الأمر هنا بكلة منغلقة على نفسها توجد بكاملها خارج تجربتنا المادية، مما يجعلنا نبحث عن القانون التي أسست عليه كمجموعة، والمماثلة الموجودة فهي بين أجزائها لا بين كل جزء منها وجزء من عالمنا نحن إذ اكتشاف فيكون هو بالضبط رفض هذا الافتراض. ثم إن القانون العام الذي يفتح لنا باب الفهم هو قاعدة القواعد، فهو إذا قيمة، أي فكرة نسب إليها الدور التنظيمي، في حين أن ما نبحث عنه في إطار التفسير هو مجرد علاقة وظيفية. الفهم إذا دائماً تقييم، بعكس التفسير الذي هو في الأساس وصف<sup>(1)</sup>.

(1) قانون بين العلة والحكمة عند الأصوليين.

في حالة التفسير تنطلق من قيمة مسلمة هي أرضية القياس الذاتي فلا نبحث عنها. في حالة الفهم لا نملك أية قيمة مسبقة، فنبحث عنها كمدخل ومعبرة للفهم. ولهذا الفرق تأثير على مفهوم الموضوعية. انظر [5.3.3.4] و [5.2.2].

ورغم هذا الفرق نلاحظ أن المحللين، من فيكو إلى دوزيل [3.1.3] مروراً بهردر وبوركهارت، يستعملون الوسائط المنطقية نفسها لأن الذهن البشري لا يملك سواها عندما يروم العبارة المبينة الخالية من شبه. لنقارن بين ميشله وهو يحاول فكّ ألفاز مسيرة جان دارك وفوستل وهو يحلّ عقد القانون المدني الروماني: المؤرخ الروماني يعود إلى الأساطير وأعمال الخيال في حين أن الوضعاني يعتمد أساساً على الاشتقاق اللغوي ويفسر به الطقوس والعقائد دون اعتبار التأويلات اللاحقة. لنقارن كذلك بين سترافوس ورينان وهما يكتبان حول حياة المسيح: المؤرخ الألماني يقف عند ظاهر النص، به يحكم على أقوال الآخرين، أما الفرنسي فإنه يتطلع إلى الحقيقة النفسية التي تتعدى وربما تناقض ظاهر النص. الفرق في الأسلوب واضح، ولكن هل يوجد فرق واختلاف في المنطق؟ كيف تسير عملية الاستنتاج عند الجميع؟ إن القصد من كل نقد وتحليل هو الوصول إلى نسق فكري، باعتبار أن المادة المدروسة، مهما تكن طبيعتها، تحتوي على منطق ضمني، على قيمة محورية، كيف يدرك الباحث عنصر التنسيق، عامل الوحدة، قلب المنظومة، بدون لجوء إلى الحدس، لا بمعنى التوهم العابر بل بمعنى القناعة التي تستقر في النفس بعد طول التعارف والمعايشة. وكما أن المرء يعرف ما يصدر عادة وما لا يصدر عن صديق، يستطيع المؤرخ الذي مارس طويلاً البحث في موضوع ما أن يميز تلقائياً العادي والاستثنائي [المعروف والمنكر]. يقول رينان: «إن التاريخ الصرف يكتب بعاملين: الحالة العامة للنفس البشرية في عهد وبلد معينين، وبالحوادث والعوارض التي تتداخل مع الأسباب العامة لتحديد مسار الأحداث». (حياة المسيح ص 47). وكيف يدرك حال النفس البشرية؟ بتلك العلاقة الحميمة التي أشار إليها ديكتاي وقال إنها: «تتمكّن الاستمحال وهي شرط وأساس كل تأويل». (ص 282)<sup>(1)</sup>.

يبدأ المؤرخ، انطلاقاً من تصوره وتمثله للقيمة - المحور، عملية المقايسة، المقابلة والمعارضة، الترتيب. نرى هذه العملية الطويلة الشاقة عند فوستل في المدينة القديمة، عند بوركهارت في حضارة إيطاليا في عهد النهضة، عند ماركس في رأس المال، عند فرويد في كتاباته التاريخية. يكون الباحث مجموعة وثائق اقتصادية أو فنية، جداول أو تماثيل، قوانين أو أساطير، ما نسميه مسند البحث، يتعرف عليه ويستأنس به حتى يحصل لديه ذلك الشعور الملتصق بالمعروف المعتاد. حينذاك تبلور في ذهنه فكرة تعكس النظام الضمني لتلك المجموعة، فنقول إنه توصل إلى حكم، يستخرج منه بعدئذ سلسلة من الأقيسة يهدف من ورائها إلى إعادة تركيب المجموعة في شكل كلة

(1) الاستمحال الانتقال من محل إلى آخر والاستمحال الانتقال من حال إلى آخر.

مغلقة. إذا نجح في محاولته نقول إنه فهم الموضوع المدروس. هذا المنطق مشترك عند كل المؤيدين رغم التباين في النتائج ورغم التباين في المذاهب والمشارب. عندما يقول ماكس فير أن العلوم الإنسانية، وضمنها التاريخ، مبنية على الفهم والتأويل وأن منهجها العام هو اصطناع النموذج ذهني، بواسطة الاستقراء والانتقاء ويهدف الاستنباط، فإنه لا يدعو إلى نهج خاص مبتدع بل يكتفي بوصف طريق مطروق منذ أجيال. إن المؤرخ، مهما كان، عندما يتكلم عن الماضي متصلًا بالمؤرخ، إذاً في حالة اتصال السند، بالعملية التي وصفها فير. إذا كان الماضي متصلًا بالمؤرخ، إذاً في حالة اتصال السند، تكون العملية تلقائية، غير واعية تقريباً، وإذا كان التاريخ منفصلاً عنه، في حالة انقطاع السند، تكون العملية مقصودة بادية الاصطناع. يقال إذاً إنها فاسدة بسبب الدور المنطقي المضمّن فيها: نبدأ بفصل الثوابت عن العوارض لتمثل النموذج ثم نستعمله كمعيار لإثبات الثوابت وإهمال العوارض<sup>(1)</sup>، إلا أن الدور ملازم للعقل البشري إذ يتأمل شؤون الماضي بهدف الحكم والتقييم. إذا أراد المؤرخ أن يدرك، من خلف الشواهد، معنى فلا بد له من أن يقوم بعملية ذهنية مزدوجة يشارك فيها العقل والحدس على السواء، لا بد أن يتم تعارف واستئناس بينه والمادة المدروسة، فيبني على أساسهما مقياساً هو النموذج الذهني، ذاتي وموضوعي في آن، مقياس إجرائي منسوب للكلفة المدروسة<sup>(2)</sup>.

#### 5.3.3.4 الآفاق والحدود

تحمل كلمة تأويل في الفكر الإسلامي العريق معنى خاصاً ومحددًا. إذا كانت فئة تقول به فإن الأغلبية الساحقة من فقهاء الإسلام ترفضه إذا لم يكن يعني فقط نوعاً من التفسير حسب قواعد معلومة. يمكن أن نأخذ المفهوم الإسلامي كتنقيض منطقي لمفهوم فيكون ذلك لإظهار حدوده وإشكالاته<sup>(3)</sup>.

قلنا إن العالم الإيطالي اكتشف معنى الأمثلة، أي العبارة الشاهدة على الماضي، المنغلقة على نفسها بسبب انقطاع السند، فلزم انتشار مفتاحها منها لكي يحصل تمثيلها في ذهن الباحث. التمثل هو الفهم واصطناع المفتاح هو التأويل. تستلزم العملية التأويلية معايشة واستئناس ثم استنباط ثم مقايضة، تتعاون فيها قوتان ذهنيان: النوق والعقل. ولا يكون التأويل ممكناً إلا إذا كانت المادة المدروسة «وحدة منسقة»، تتسم إذاً بصفات

(1) أرون، ص 168؛ مفهوم الأدلوجة (للمؤلف) ص 84 إلى 71.

(2) ديلتاي ص 178 و 340.

(3) يمكن اعتبار هذه الصفحات تمة لما قلنا في القسم الرابع المتعلق بالاستشراق.

الكمال والشمولية والانتظام بقيمة جوهرية. إذا قلنا إن كل واقعة أو كل مجموعة وقائع تتحلى دائماً بهذه الصفات لزم أن الباحث يجد نفسه دائماً في موقف تأويلي وأن إشكالية الفهم هي إشكالية كل مؤرخ. إذا قلنا إن بعض الأحداث فقط تستوفي الشروط المذكورة وجب تحديد شروط استعمال منهج التأويل. انضح من تحليلات سابقة [5.2.2.4] و [5.2.5.3] و [5.8.5] أن الكلاّت مختلفة الأنواع والأشكال: مصر الفرعونية، الدولة الرومانية، الفقه الحنفي، الاقتصاد الفيودالي، الفن الصيني، إلخ. لا يشعر الباحث بالغربة نفسها إزاء جميع هذه الكلاّت، استغرابه إزاء البعض أكبر وأعمق منه إزاء البعض الآخر لأن حبل السند لا يتقطع دائماً في المستوى نفسه وبالحدة نفسها. رغم أن الطرق الذهنية واحدة - الحدّ هو الحدّ والقياس هو القياس - لا يمكن تعميم إشكالية الفهم والتأويل وتنشأ الشبهات والمغالطات من التسرع في التعميم. بين التفسير، المبني على مسلمة مشتركة بين البشر، والتأويل البعيد جدّاً، الذي يتطلب معايشة طويلة حتى يحصل الاستئناس وبالتالي القدرة على التمثل وعلى تخيل وسيلة للقياس، تتوسط درجات. تطرح قضية الفهم إزاء أعمال فنية وأشكال أدبية وقوانين وسلوك وأحلام وإحصائيات. إلخ، لكن تتفاوت، باختلاف الظروف، صعوبة العملية وقيمة النتائج. وهكذا نصل إلى الأرضية التي أفرزت في الفكر الإسلامي الفرق بين العلل الظاهرة والحدّكم الباطنة.

لقد أصاب الأصوليون المسلمون عندما ربطوا بين إشكالية التأويل وقضية التقليد واتصال السند. يضطر المرء إلى التأويل عند انقطاع السند ولا يتصور، إزاء التماثيل والأماثيل، ضرب أي نوع من القياس قبل إعادة اتصال السند<sup>(1)</sup>، لأن الخيال يسرح، في غياب ذلك، ويتنفي العلم اليقيني. رأينا في فصل سابق [4.] أن المعرفة القطعية فيما يتعلق بأخبار الأجيال الغابرة لا تتمّ إلّا بالسند المحفوظ. وهذا محقق داخل الإسلام في كل ما نهم معرفته، أما ما سواه فيلحق بميدان معرفي آخر هو التاريخ غير الإسلامي، قديماً كان أو حديثاً. قد يكون فيه سند فيعتمد على شروطه دون أن يوضع أبداً في مرتبة السند الإسلامي، هذه هي حال أهل الكتاب، وإذا لم يكن سند أصلاً جاز التأويل بل كل تأويل، وبما أن المسلم لا يستطيع الفصل بين مختلف التأويلات فإنه يسجلها كما وردت على أنها أساطير/ عجائب/ غرائب. ذهب النقد الإسلامي للتأويل على أنه دائماً بعيد دون أن يكون أبداً مستبعداً، إذ لا قياس ولا سند. ما دام الفهم والتأويل يستلزمان الحدس وهذا نوع من الكشف، فإن الكشف المبين هو كشف النبوة، وغيره لا دالة عليه

(1) يقال إن شامبوليون حلّ لغز الكتابة الهيروغليفية. في الواقع إنه استأنف السند بواسطة ثنائية اللغة في اللوحة التي قرأها.

ولا حجة فيه. هذا منطق لا غبار عليه ونرى فيكون نفسه يقرّ أن فهم أمثيل القرون الغابرة لا يتمّ إلا بتوفيق من الخالق كما نجد الكاردينال بلارمين (1581 م)، أثناء معركة الإصلاح الديني، ينفي باسم الكاثوليك، أن يستطيع المرء أن يفهم التوراة والإنجيل خارج إطار التقليد [التفسير بالمأثور في الاصطلاح الإسلامي] (١).

أن موقف الأصوليين المسلمين من التأويل هو موقف من لا يرضى بمجرد الظن في معرفة أخبار الماضي، فيوضح بذلك حدود إشكالية الفهم برمتها. كان الغرض منها توسيع نطاق التاريخ بالانفتاح على «الوثائق غير المبينة»، وبالتالي على حقب وحضارات كانت إلى ذلك الحين خارج المعروف والمعهود. ونرى بالفعل أن رفض المؤرخين المسلمين طرق التأويل وعدم استئناسهم بالفنون التشكيلية، وبالتالي عدم تعرفهم على منطق المجاز العالي في الأعمال الأدبية، كل ذلك جعلهم لا ينصتون لأي كلام سوى «الكلام المفصل المبين». سمعوا لبعض كلام أهل الكتاب لأن هؤلاء حافظوا على قدر من السند ونظروا إلى سواهم على أنهم صمّ بكم. بذلك انحصر مجال التاريخ الإسلامي كتاريخ كوني ولم يتعدّ أعمال الإنسان المتعاقدين. لكن بالمقابل ذهب من قال بالتأويل إلى نتائج عصفت بالمعرفة اليقينية في التاريخ. قادت إشكالية الفهم إلى التأويل وهذا إلى الاصطناع والاصطناع إلى القناعة الفردية (إلى الرأي في الاصطلاح الإسلامي). وأصبح الخيار محصوراً بين معرفة قطعية لجزيئات بدون معنى ومعرفة ظنية لكالات ذات معنى. فعادت النسبية والإجرائية المرافقتان للفهم والتأويل، لتؤثرا في التفسير نفسه ولتضفيا على البحث التاريخي كلّ صفة الشك والارتباب. أراد المؤرخ أن يضمّ إلى صناعته آثاراً غير مبينة فأصبحت صناعته كلها أثراً غير مبين.

قال بعض المنهجيين المعاصرين إن إشكالية الفهم عادت اليوم كلها متجاوزة لأنها لم تعد تطابق ممارسة المؤرخين المحترفين (فبين، ص 342). لهذا القول وجه من الصحة ولقد نهينا عليه [5.1.5]. لكن لا بدّ من تقديم ملاحظتين في هذا الصدد. الأولى أن المدرسة النبوية هي في الحقيقة وليدة الإشكالية المذكورة. ماذا يفعل أقطابها سوى اتباع خطوة خطوة المنهج الذي وصفناه عند تحليلهم لنص أدبي أو أمثلة أو خرافة أو حلم أو تشكيلة فنية أو جدول إحصائي، إلخ؟ يبدأون بتحديد كلّ ثم يحومون حولها، يتقربون منها من مسالك ومناظر مختلفة. ومن هنا الحشو التمهيدي في جميع كتاباتهم - حتى يحصل شعور بالاستئناس - عند الكاتب والقارىء معاً - ثم يتصورون قيمة محورية

(١) «ويبدو هذا العلم الجديد وكأنه استدلال، في حقل التاريخ، على التوفيق الإلهي». (فيكو، ص 107). ديلتاي ص 326.

فيفتكون الكلة إلى أجزاء، وجوانب ومسطحات ومستويات، إلخ. . ويحولون بعضها إلى البعض الآخر بتصريف تلك القيمة كقياس صرفي. والحكم على نجاح العملية رهن بمقدار التناسق المحقق الذي يخلق في ذهن الباحث والقارئ قناعة وارتياحاً. الملاحظة الثانية هي أن من يرفض اليوم إشكالية الفهم يقف منطقياً على أرضية فقهاء الإسلام الذين استبعدوا التأويل بسبب عدم جدوى النتائج المترتبة عليه. يقولون: أي نفع في منهج يجعل كل معرفة حول الماضي مجرد تخمين وافترض؟ قد يكون هذا من همّ الحكماء والفلاسفة، ولكن كيف يكون همّ المؤرخين الذين يحاولون من منظور صناعتهم أن يحافظوا بكل الوسائل المتاحة على ما هو قطعي لديهم وأن يوسعوه إلى ما هو ظني. أي مصلحة لهم في ضمّ ذلك القطعي، وإن كان قليلاً، إلى كثير كله احتمالي؟ ما دامت الجزئيات في شؤون كثيرة من الماضي قابلة للتفسير، إمّا بقياس ذاتي حيث يوجد سند متصل في اللغة والكتابة والأسطوغرافيا، وإمّا بقياس موضوعي مستقراً من المتواترات، يجب التركيز على تلك الجزئيات وتخصيص صناعة التاريخ فيها مع ترك المجالات الأخرى، حيث يلزم الكشف عن قيم محورية داخل كلاً طيعية أو اصطناعية، لفصول المتفلسفين والنقاد والمرسلين. وإذا ما عثروا على كنوز خفية استفاد منها المؤرخون.

هذا التوزيع في العمل نلاحظه اليوم في ميدان البحث والتأليف. لم يعد المؤرخ المحترف يتحمل مشقة تنفيذ إشكالية الفهم والتأويل، بل يكفي بالتخلي عنها لغيره بعد أن وضع حداً لأفاق طموحه وتطلعاته.

## الباب الرابع

### 5.3.4 الموضوعية والنسبية

التاريخ تغير مستمر فلا مفر من أن تتجدد كتابته على الدوام.

جون ديدي

يقول بلزاك: «إن الروائي وهو مؤرخ الأخلاق والعادات يخضع لقانون أكثر صرامة من الذي يتحكم في مؤرخ الوقائع. يطلب من الأول أن يجعل من الواقع أمراً ممكنًا محتملاً في حين أن الثاني يبرّر كل شيء، حتى غير المعقول، بأنه حدث بالفعل. إن صروف الحياة، العامة والخاصة، تنشأ عن أسباب صغيرة لا حصر لها، كل واحدة مرتبطة بمجموع الكون، مثل الانجراف الذي يتلف عدة قرى والذي يضطرّ الباحث في سبب حدوثه إلى إزاحة الأطنان من التراب والأحجار ليعثر على الحصة التي انفصلت عن القمة وتسببت في تراكم جبل هائل

من الثلوج»<sup>(١)</sup>. في هذه القطعة نجد ملخصة كل القضايا التي عرضناها في الصفحات السابقة: تداخل التفسير بالقاعدة المطردة، أي ضرورة إظهار إمكانية الواقع، والتفسير بالسبب المباشر، أي الدليل على وقوع الممكن، وكذلك اختلاف تاريخ الوقائع حيث يكفي التفسير وتاريخ الأخلاق حيث يلزم نوع من الذوق.

يُعدّ بلزك من عمالقة الروائيين الاجتماعيين، فلا عجب إذا التقى مع المؤرخين في نظرهم إلى قضية التعليل، لكن المهم في كلامه أنه يوضح لنا الظروف التي أحاطت بالنقاش الدائر منذ عقود حول هذا الموضوع. إن المؤرخ المحترف يواجه باستمرار من جهة الروائي ومن جهة ثانية العالم الاجتماعي المتأثر بمناهج الطبيعيات؛ لا يستقل عن أحدهما إلا ليسقط في أحضان الآخر، ومسألة التعليل أوضح دليل على هذا المأزق. إذا لجأ إلى القانون المطرد، ماذا يفصله عن عالم الاجتماع، والاقتصاد بخاصة؟ إذا قال بالسبب المباشر داخل نسق معين، ماذا يفصله عن الروائي؟ إما إذا استغنى أصلاً عن التعليل بالتمثل والاستحضار، فلم يعد يتميز عن الفنان والشاعر وحتى الفيلسوف الحكيم. إزاء هذا النقاش الطويل، وأحياناً العقيم، نشعر أن جماعة من المتخصصين في المنهجيات يواصلون الخوض فيه لا لسبب سوى إثبات تخصصهم بدون التفات إلى التحولات التي طرأت على مهنة المؤرخ. فينشأ عن هذا الوضع كثير من الخلط والتناقض.

من يتنصر لخصوصية تعليل المؤرخ لا يتجاوز أبداً التاريخيات التقليدية [السياسية والفكرية]، فيعجز في نهاية الأمر عن التمييز بين المؤرخ والروائي، يضطر إلى الاعتراف بأنه يدافع عن التاريخ كممارسة فنية وقبيل ضمناً أن المؤرخ فنان من درجة ثانية. ومن يقول بعمومية التعليل بالقانون المطرد يعجز بدوره عن التفريق بين المؤرخ والخبير أو بين المؤرخ والعالم الاجتماعي، فيبدو المؤرخ وكأنه يحاول عبثاً أن يرقى إلى مرتبة هذا أو ذاك. تصبح المعرفة التاريخية تقريبية، ناقصة حتى في حدودها الخاصة، إذ يوجد بجانب المؤرخ من يدرس المادة نفسها بالمنطق نفسه ويحرز على نتائج أفضل. وفي هذا الإطار الغامض والمهزوز تطرح أسئلة تقليدية عقيمة: هل يمكن للمؤرخ أن يكون موضوعياً؟ هل يحق له أن يجري أحكاماً أخلاقية؟ هل يمكن أن يصل إلى الحقيقة؟ كيف الإجابة عنها والمفاهيم التي تنطلق منها (موضوعية، أخلاق، حقيقة...) هي نفسها سبب الخلاف بين المؤرخ وغيره؟<sup>(٢)</sup>.

(١) الفلاحون (باريس، 1970)، ص 107.

(٢) باترفيلد ضمن ميرهوف، ص 228 إلى 249؛ جوهن ديوي (ميرهوف)، ص 163 إلى 172، مورتن هوايت.

م. سا.، جوهن باسمور، م. سا.



رأينا في الفصل [3.10] أنه لا يوجد شيء يسمى «التاريخ» أو «المعرفة التاريخية»، وإنما توجد تخصصات في فحصى ومعالجة الشواهد على الماضي. لذا، أصبح من غير المقبول الكلام على تعارض بين حقل معرفي موحد يسمى التاريخ وحقل الطبيعيات أو الاجتماعيات. توجد تخصصات يصعب على المرء تحديد موقعها (الديموغرافيا التاريخية، الأرخيولوجيا البحرية، النباتات الدارسة، النميات... إلخ). حتى لو أثبتنا نظرياً وجود تعارض بين نوعين أو أكثر من التعليل، فإن التعارض لا يخص التاريخ كعلم متميز، بل مرحلة بين مراحل البحث في هذا التخصص أو ذاك. إذا قلنا إن هذا النمط التعليلي ألصق بالتاريخ من غيره، فإننا نقصي بذلك قسماً كبيراً من البحوث التي تنجز اليوم تحت اسم التاريخ، فيعود الإشكال مسألة تعريف وإصطلاح.

لقد ميزنا، بعد استعراضنا أنواع الكتابة التاريخية، المستويات التالية:

(1) معالجة الجانب المادي من الشواهد. موقف الباحث هنا موضوعي بالأصالة، لا فرق هنا بين المؤرخ، والخبير، وعالم الطبيعيات. قيل: هذا مستوى قبتاريخي، وهذا القول هو ما يفسر عدم التجاوب بين المؤرخين المحترفين والابستمولوجيين. الواقع هو أن الأغلبية الساحقة من الباحثين اليوم، في جميع التخصصات، يقفون على هذه الأرضية ولا يبرحونها إلا مرغمين. أي معنى إذاً لإهمال هذا الواقع؟ المشكل الحقيقي هو سبب تحول قسم كبير من التاريخ إلى قبتاريخ.

(2) مستوى معالجة الرموز غير المبينة. يفترض الباحث وجود مقصد، ولكن في غياب سند متصل فإنه لا يستطيع قراءة الرموز مباشرة وبدون اجتهاد وتأويل. يوجد تفاوت في البعد الزمني وبالتالي في انغلاق المادة المدروسة، إلا أن الحل، في كل الأحوال، هو اصطناع سند وذلك بتوسيع قاعدة الانتساب [5.2.5.1]. قد ينقطع حبل الاتصال على مستوى ويبقى محفوظاً على مستوى آخر<sup>(1)</sup>. السند المفترض هو بالطبع اصطناعي، ولكن في حدود مرسومة. إن العملية التأويلية تهدف إلى الإقناع، فتكتسب في نهاية التحليل، بواسطة النقاش المتواصل بين الاختصاصيين، صفة الموضوعية.

(3) مستوى المعروف من الغايات والمقاصد، وهو مستوى التاريخ الواعي المكتوب [الأسطوغرافيا]. السند المتصل هنا يجسد في الحروف، ولكن على درجات متفاوتة: قد يتهلهل إلى حد يعود معه مجرد شكل، فيلزم افتراض سند أمتن. تلعب عندئذ ملكة

---

(1) قد لا نفهم النظام السياسي لمجتمع ما ونفهم بدهاء نظامه العائلي أو عاداته الغذائية. لهذا السبب بالذات نتوصل إلى فهم بعض ظواهر «المجتمعات الحيوانية».

(4) مستوى التواترات وهو الخاص بالتاريخ المكتوب بالمفاهيم [3.8.1]. السند هنا أدق إذ يتولد عن انتقاء واختيار، منسوب إلى جماعة أو مدرسة أو مذهب أو حزب. إلخ. يكون هدف الباحث في هذه الحال فهم طرق فهم تلك الجماعة أو ذلك الحزب - وهو مستوى لا حد له، يتجدد باستمرار لأنه نظر في نظر التقار. إنه جزء من التاريخ دون أن يكون أبداً كل التاريخ<sup>(1)</sup>.

لا يوجد اليوم باحث يلمّ بكل هذه المستويات. إذا قلنا العكس وضعناه في موضع العارف أو الخالق المبدع، أي في غير موضعه، وإذا أجرينا عليه، رغم الواقع، أحكاماً عامة باعتباره الأنموذج، فإننا نتكلم على أمر غير موجود وبالتالي أمر ليس من شأن المؤرخين المحترفين<sup>(2)</sup>.

صحيح أن كل باحث متخصص، مهما كانت مادته، يلجأ إلى العمليات الذهنية نفسها. يبدأ بالتصور، عفواً إذا وجد سند متصل متين أو بعد تأمل واستئناس إذا انعدم، بعده يتم ما أسميناه بالتعريف (وصفاً أو تحديداً أو تمثيلاً)، وبعده يأتي دور القياس، إلا أن هذا المنهج العام يشترك فيه المؤرخ وغيره. ما يجب التركيز عليه هو تأثير خصوصية كل مستوى على الآلية الذهنية. لذا، الكلام على التعريف عامة (مباشر أم لا، تحديدي أم تمثيلي...)، وعلى القياس عامة (موضوعي مبني على قانون استقرائي أم ذاتي مبني على تجربة شخصية...) لا يجدي كثيراً، إذ واقع البحث، على جميع المستويات وفي كل المراحل، هو التردد<sup>(3)</sup> المستمر بين الإدراك المباشر واللجوء إلى المثل، بين القياس على قاعدة مطردة والقياس على تجربة ذاتية، والدور الذي سبق أن أشرنا إليه [2.3.3] ملازم لكل بحث مادته الزمان، إن صحّ أنه غير موجود في دراسة الطبيعيات<sup>(4)</sup>.

تنشأ التساؤلات العميقة حول موضوعية أو ذاتية المؤرخ، حول حقه في إصدار أحكام

(1) «حكم المؤرخ هو، في حد ذاته، إعادة التعريف بناءً على تجربة حياتية». جوهن ديوي. م. صا.، ص 172؛ كار ص 105.

(2) قد يكتب المؤرخ في كل التخصصات لكن بصفته مشاركاً ملخصاً لبحوث غيره. نعني بالمؤرخ هنا الباحث

فقط، الناظر في الشواهد... هذه هي لحظة العلم.

(3) بمعنى الذهاب والإياب لا بمعنى التذبذب والتراجع.

(4) في الطبيعيات أيضاً يتمي التردد المميز للبحث في مرحلة التأليف، فنسب النتائج مباشرة إلى الفرضيات.

أخلاقية. . إلخ، عن إهمال تام لهذا الواقع البحثي وأخذ النتيجة كصورة لواقع محفوظ في مكان ما. قلنا إن التعريف حكم، إلا أن التعريف، أثناء البحث، يتغير باستمرار، وبالتالي يتردد الحكم أيضاً باستمرار بين الموضوعي والذاتي، الأخلاقي والوضعي. وأكبر خطأ في كل هذه المسألة هو إبدال التاريخ بالميتافيزيقا، هو ثني المراحل، توحيد المستويات وحصر البحث في النتيجة. قد نقبل نظرياً أن التفسير بالسبب المباشر لا يدل على أن الواقع ممكن، وأن التفسير بالقاعدة المطردة لا يدل على أن الممكن واقع، وأن التفسير بهما معاً لا يدل على الحكمة في إمكانية الحادث وحدث الممكن، بيد أن كل قاعدة من هذه القواعد الثلاث تستتبع تعريفاً خاصاً للعلم وللموضوعية. إذا ربطنا هذه بالتفسير وبه وحده أمكن إلحاق قسم كبير من دراسات المؤرخين بالاجتماعيات والطبيعات، لكن لزم في الوقت نفسه إقصاء بحوث كثيرة أخرى تتعلق بالرموز والحروف والأرقام أي بالمعاني والقيم. وإذا قلنا إن كل تفسير غير مفهوم في الحقيقة، وإن الفهم لا يتم إلا في إطار سند متصل متين، حصرنا العلم اليقيني في ذلك السند وحده وجعلنا ما عداه مجرد ظن وتخمين. هذه خلاصات منطقية لا سبيل إلى ردّها إذ تترتب حتماً على تعريفات ضيقة. السؤال هو: ما الداعي إلى حصر التعريف؟

لترك المجردات ولنعدّ إلى بديهيات المؤرخ المعاصر:

- (1) صناعة التاريخ هي نقد الشاهدة [2.3]
- (2) التخصص محدود بالمادة المدروسة [3.10.3]
- (3) تعريف المادة المدروسة في تطور مستمر [5.2.2.4].

هذه المسلمات تعني أساساً أن ما يميز عمل المؤرخ هو المنحي وليس مادة قارة أو غاية خاصة أو منهجية محددة، وضمنها (أي المسلمات) يتغير المفهوم التقليدي لما هو موضوعي وما هو ذاتي. لا يعني الموضوعي هنا أمراً طبيعياً، معطى أولياً لا أثر فيه للتركيب، ولا يعني الذاتي أمراً نابعاً عن فرد منعزل. لا شك أن المعرفة التاريخية من إنتاج المؤرخ ولكن هذا لا يعني أنها خيال صرف، ولا شك أن المادّة التاريخية مستقلة عن ذهن المؤرخ، لكن هذا لا يعني أنها جزء من الطبيعة الجامدة. الفرق بين الموضوعي والذاتي مرحلي ومتطور باستمرار، في البحث التاريخي كما في غيره من البحوث العلمية. لا يجوز القول إن التعليل الموضوعي خاص بعلماء الطبيعة والاجتماع، والتعليل الذاتي بالأدباء، وإن المؤرخ عالة على الجميع يستعير أدلته من هؤلاء وأولئك، فلا يحسن استعمالها ولا يستطيع حتى تبرير إعارتها. الواقع هو أنه يلجأ إلى هذا النوع أو ذاك من التعليل حسب المستوى الذي يقف فيه لأن خصوصية

عمله ليست في نوعية التعليل (هنا يكمن الخطأ الأصلي في كل هذا النقاش) بل في المنحى والاتجاه<sup>(1)</sup>.

إن شبح النسبية لا يعلو المعرفة التاريخية وحدها، بل يعلو كل حقل معرفي عندما تتوقف حركة البحث ويتم الاكتفاء بالتأليج المكتسبة. وحركة البحث، في كل ميدان، تكتسي بالضرورة صورة التردد بين الموضوعي والذاتي في اتجاه تعميق الوعي بالذات العارقة وتوسيع المجال المدروس. هل يجوز أن نعت بالنسبية معرفة تزداد باطراد وعياً بذاتها (نقد الأسطوغرافيا) واتساعاً في مادتها (تعدد العلوم الواكبة)؟ إذا كنا نعني فقط أنها محدودة ومؤقتة فالقول صحيح، عنها وعن غيرها.

أن النقاش حول حدود موضوعية المعرفة التاريخية تقليدي، أي لا يفهم إلا في إطار التاريخ المكتوب بالخبر. أما عندما نلتفت إلى الممارسة الحالية، وننظر إلى التاريخ كاستقصاء متواصل انطلاقاً من شواهد مختلفة الأنواع والمستويات، ندرك أنه لم يعد هناك حاجز بين المعارف: عملية البحث واحدة ولا يبدو التمايز والاختلاف إلا عند توظيف النتائج.

تتغير قواعد التأويل، في التاريخ وفي غيره، تتوالى النماذج الذهنية الصالحة للقياس، في التاريخ وفي غيره، ولا شيء من هذا يدل على نسبية أو ذاتية المعرفة، في التاريخ وفي غيره. البحث، الذي يوسع قاعدة الاستقراء في الطبيعيات والاجتماعيات، يزيد في الوقت نفسه من عمق ماضي الكون والحياة والإنسان والوعي<sup>(2)</sup>.

---

(1) يتجه المؤرخ من الواقعة إلى القانون المطرد عكس اتجاه عالم الاجتماع.

الواقعة عند الفنان والأديب محددة لا تتغير. أما عند المؤرخ فتأثيرها تتغير بتغير الانتساب وعندها يتغير نوع التعليل.

(2) الملاحظ أن ابستمولوجيا العلوم الطبيعية تسير في الاتجاه نفسه، من غاستون باشلار إلى توماس كوهن إلى بول فيرابند.

## التأليف

تبدو حياة الفرد وحدة منسقة، إنما ذلك  
سراب ناتج عن بنية نظرننا إلى الزمان.  
ديوي فالدي

### 5.4.1 المفردة

تصور عادة التاريخ على شكل الكون فنعتمد أن الخبر يمثل الدرة المفردة وأن التاريخ مؤلف من عدد لا متناهي من الدرات. بحثنا في الفصول السابقة عن المفردة فلم نعر عليها. وجدنا الحدث ثم المفهوم الجامع ثم الجملة الاخبارية ثم الوحدة الانتسابية ثم الفعلية، كل واحدة من هذه المفردات تحد أفق سابقتها بحيث لا تثبت الأولى دون أن تثبت ضمناً الثانية. لذا قلنا إنها كلها جوانب - مراحل في عملية متواصلة تتسم دائماً بالتفكيك. التصور العادي - وقد نسميه التصور الأدبي - لعمل المؤرخ هو أنه (أي المؤرخ) يبحث فيعر على أقسام وقطع من الماضي، يحللها حتى يتمكن من الدرات، يحققها درة درة فيركب منها تاليفاً يطمئن إليه بصفة نهائية. الواقع أن البحث يعني دائماً النقد، نقد مؤلف موجود هو الرواية المتوارثة، يقسمها إلى فصول ومقاطع، اعتماداً على الوثائق، وفيما يحلل الرواية يخطط ضمناً لمؤلفة جديدة تخلف الأولى، ولما يتوقف عن النقد، إن هو قرّر أن يتوقف، وشرع في التأليف فإنه في الحقيقة ينتقل فقط من التلميح إلى التصريح، من أمر موجود بالقوة إلى الموجود بالفعل. وكثير من المغالطات تنشأ عن إهمال هذه النقطة.

هكذا ناقشنا ضمناً مسألة التجميع والتأليف عندما كنا نناقش عملية النقد والتفكيك، ولم يبق لنا إلا ضمّ الملاحظات المبعثرة في الفصول السابقة بعضها إلى بعض، والتركيز على معناها المنطقي وبخاصة على النقطة التالية: إذا كان التفكيك لا ينفصل عن التجميع وإذا كانت العملية لا تنتهي ماذا يعني مفهوم التأليف؟

التحليل يقابله التركيب، التفكيك يقابله التأليف، التدقيق يقابله الإجمال... كل واحدة من هذه الكلمات تفي بالغرض فيما نقصد إليه، لولا أنها استعملت منذ زمان في تخصصات أخرى. لذا، نقترح كلمة تألفة للتعبير عن الانتقال من الخاص إلى العام، من الجزئي إلى الكلّي في مسيرة الباحث المؤرخ.

هذه عناوين بعض الكتب الشهيرة في التاريخ العربي :

- (1) الاخبار، السير، الطبقات، الاعلام، المناقب.
- (2) الكامل، الوافي، التكملة، الصلة، المفصل، المختصر، المستقى، المنتظم..
- (3) المغازي، العيون، التنبيه، التجارب، العبر، المقتبس..
- (4) البداية والنهاية، المبتدأ والخير..
- (5) الاستقصاء..

نعلم أن الأغلبية الساحقة من عناوين كتب التاريخ العربية ليست من هذا القبيل، بل تحفل بأسماء الزهور والأحجار الكريمة ولا تمت بصلة إلى مضمون المؤلف. اخترنا العناوين السابقة لأنها تلخص الأسئلة المتفرعة عن المفهوم الذي نحن بصدد تحليله. تشير الأولى إلى معنى الخبر الفرد، الدرة التي تشفع ثم تشفع إلى أن يتكون من تعددها ديواناً قد يكون كاملاً أو مختصراً كما تشير إلى ذلك المجموعة الثانية. أما الثالثة فإنها تفيد أن الأخبار لها أصول يمكن، بل يجب، استقراؤها لتصبح عبراً لمن يأتي من الأجيال. وتنبه عناوين المجموعة الرابعة على أن المخبر، بمجرد أنه مخبر، يعرف خبر المبتدأ، فالجملة، في ذهنه، دائماً تامة مفيدة. والعنوان الخامس يفيد أن المؤرخ هو الباحث عن العيون والأصول والأوليات. (1) هل يجوز أن نحمل هذه المفردات أكثر مما يلزم من المعاني ونحن نعلم أن أغلبها استعمل بفرض السجع؟ الدلالة عندنا في كونها عرضت كلها لأذهان هؤلاء الكتاب دون أن تكون قد سبقتها نظرية في التاريخ. يعني هذا الأمر أن الإخباري، بمجرد أنه يروي أحوال الماضي، قد يكشف تلقائياً منحنى المؤرخ وما يترتب عنه من نتائج معرفية. القضايا التي نحوض فيها ليست إذاً مجرد خيال وتوهم، بل هي منقوشة في لا وعي كل مؤرخ، نبيهاً كان أو مغموراً. إن العناوين المذكورة تدعونا إلى طرح الأسئلة التالية: ما معنى التاريخ الكامل المنتظم؟ كيف يكون موضوع محدد (مبحث) شاملاً؟ ماذا تعني منطقياً الجملة الاخبارية [الخبر الإجمالي]؟

#### 5.4.2 التنسيق

نبدأ بالمعنى العادي لكلمة تأليف. حسب النظرة التقليدية المؤرخ صانع، مثله مثل الجواهري: معلوماته كالدرر المثورة، صناعته جمعها ونظمها بعد صقلها ونقدها. أو مثله مثل الحائك: معلوماته خيوط، صناعته غزلها وصبغها ثم عقدتها وجبكها (2). عندما يشرع في عملية التأليف يكون قد وعى كل الأخبار فيستطيع أن يتصرف في عرضها بالتقديم والتأخير،

(1) الاستقصاء هو المقابل العربي لكلمة اسطوريه التي أطلقها هيرودوت على مؤلفه والذي اتخذ فيما بعد كعنوان لعلم التاريخ.

(2) سينيويوس، الجزء III (العمليات التركيبية)؛ مارو، ص 267 وما بعدها؛ فين، ص 271.

بالإيجاز والتفصيل، بالتضخيم والتجسيم، إلخ. . لذا قلنا في فصل التحليل إن النسق يحمل علته في ذاته لأنه يتولد في ذهن المؤرخ. يذكر واقعة وبعد حين واقعة ثانية وبعد حين ثالثة، إلخ. . لكنه يعتمد في الربط (العقد) بين الوقائع على ما دار بخلده هو وهو يتعامل مع الشواهد. النسق إذاً هو حضور الشواهد، مهللة بآثارها في فؤاد المؤرخ. يقول أرنست رينان: «إن المؤرخ الموهوب هو الذي يؤلف صورة حقيقية بمعلومات محققة جزئياً فقط». ( حياة المسيح ص 49). إزاء اعتراف كهذا يظن البعض أن التمثل، عملية موجودة في كل عمل فكري، هو التوهّم ويستتج أن الانتقال من التحقيق إلى التأليف والتنسيق لا يعدو أن يكون إحلال الوهم محل العلم. يقولون، اعتماداً على تحليلات أرسطو، إن الحقيقة التي يشير إليها رينان هي في متناول الشاعر وحده ولا حظاً للمؤرخ المحترف فيها. هذا موقف يميل إليه أغلب المدققين الذين يحجمون بطبعهم عن كل تأليف مهما كان يسيراً، ومن الملاحظ أن المنهجيين يطيلون الكلام على النقد والتحقيق ويرجئون مسائل التركيب إلى فصل ختامي موجز كما لو كانوا غير مقتنعين بفائدته. نأخذ اليوم مؤلفاً حول الوحدة الألمانية مثلاً فنجدّه عبارة عن تقرير حول حاضر البحث في تلك المسألة وليس صياغة جديدة لأحداث متسلسلة. لقد تخلّى أغلب الباحثين المعاصرين عن الصيغة الروائية للتاريخ وتركوها للآداباء والصحافيين، فيمكن القول إن التأليف كمسألة منهجية، كدراسة في طرق العرض والتنسيق، لم يعد من صميم علم التاريخ، بعد أن أضيف إلى الأدب، وبكيفية أدق إلى تقنيات التواصل التي تدرس في كليات التربية ومعاهد الصحافة.

مهما يكن من أمر موقف المؤرخ المحترف إزاء التأليف، النقدي أو الروائي<sup>(1)</sup>، يبقى أننا نلمس تشبهاً عاماً بنظرة تقليدية (أدبية) إلى التاريخ. يبدو للجمهور على شكل بناء يشيد لبنة لبنة، أو كنز يذخر قطعة قطعة. توجد حقائق جزئية، هي الأخبار، هي المفردات حتى ولو كانت بصيغة (قتل عثمان في المدينة)، فيمكن أن نؤلف منها تاريخاً كاملاً، بالنسبة لجيل معين، قابلاً دائماً للوصول والتذيل وبذلك يكون كاملاً بالنسبة لكل جيل. هكذا تصوره المسلمون وقبلهم الرومان واليونان، وبعدهم أصحاب «التاريخ العام» أو «التاريخ الكوني». تقلّ أو تكثر الوثائق، تختلف طرق الحفظ ووسائل التبليغ، لكن الفكرة تبقى على حالها: التاريخ العام، الكامل، يشيد بالتراكم. نقول هو تاريخ كل أقطار المعمور بتعميم

(1) قلون في التأليف الفرنسي سلسلة شعوب وحضارات التي تحافظ على قدر من التأليف الروائي وسلسلة كُتُوب التي تستغني عنه تماماً وتكتفي بطرح إشكالية كل مسألة كما يتصورها الباحثون المعاصرون. قارن كذلك كتاب جميل أبو النصر. تاريخ المغرب العام، كله سرد، وكتاب هذا المؤلف مجمل تاريخ المغرب، وجله تحليل.

المونوغرافيا الجغرافية، أو هو تاريخ الحقب بتعميم المونوغرافيا الزمانية، أو هو تاريخ كل الموضوعات بتعميم المونوغرافيا المفهومية.

هذا التصور له خصائص. الكمال لا يعني هنا التمام والختم. التاريخ كامل بالنسبة لزمان معين، وكونه منسوباً إلى زمان لا يستتبع أنه نسبي مطلقاً لأن معلوماته قد تكون كلها محققة قطعية. كذلك الكمال هنا لا يستلزم وجود غاية مسطرة. قد تكون موجودة فعلاً، ولكن إذا كانت محجوبة عن عموم البشر فإنها لا تؤثر تأثيراً واضحاً في كل خبر مروي. وأخيراً هذا التصور التراكمي لا يفيد فكرة التطور والترقي، بل يقود تلقائياً إلى المقارنة والاعتبار، إلى تمثل حيواناً للأخبار، مواقف أصلية، مثالية، مؤسّسة للتقاليد. يلاحظ الراوي تواتر العادات والنواميس حتى وإن كان لا يعتقد أن التاريخ مسير إلى تحقيق غاية مسطرة. انطلاقاً من هذا النوع من الاستقراء يُعاد تركيب وتنسيق المعلومات فتزدهر، على أساس ديوان التاريخ الكامل، المعاجم والموسوعات<sup>(1)</sup>.

بجانب التصور التراكمي يوجد تصور تجسدي للتاريخ العام. ولقد أشرنا إلى هذه النقطة في خلاصة الفصل حول الوحدة الانتسابية [5.2.5]. إذا كانت الدولة أو الأمة أو الإمبراطورية أو الثقافة... إلخ، تمثل صورة مصغرة لمجموع التاريخ فهذا يعني أن الغاية (الحذ الأقصى) مجسدة فيها. لم يعد الهدف الذي يسير إليه التاريخ أمراً مجهولاً ومستبعداً بل يوجد مجسداً في كل وحدة من الوحدات المذكورة إذا عرفت على وجهها الحقيقي وفهمت فهماً كاملاً. يمكن إذاً أن تتصور نهاية التاريخ بمعنى التمام والختام. سبق أن نبّهنا أن هذا التصور نشأ مع بداية التاريخ المكتوب/ نهاية العهد القديم [3.8.2]. سنعود إلى مناقشته فيما بعد [6.2.3]. إذا كانت كل حقبة من حقب التاريخ قريبة من الله حسب عبارة رانكه، إذا كانت الغاية مجسدة في كل حقبة حقبة، عندئذ كل المواقف والتصورات البشرية التي قد يتصورها العقل تكون قد تحققت فعلاً بكيفية ما. فيجوز بذلك اختصار التاريخ العام دون إضاعة للمغزى.

في التصور الأول نجد مسيرة بدون غاية محققة وفي الثاني غاية مجسدة لكن بدون تطور. ألا يمكن الاستغناء عن مفهوم الغاية (بمعنيها: الهدف المستبعد والصورة التامة) وإبداله بمفهوم التطور كما حصل في العلوم الوضعية؟ ألا يمكن أن تتصور تألفة من نوع آخر،

---

(1) هذا أمر واضح في التأليف الإسلامي. لذا، لا يمكن القول إن التاريخ المقارن يوصل حتماً إلى التاريخ الكوني (كويني وبيرن). التاريخ الكوني لا يؤسس إلا بفكرة مسبقة. انظر يامبرس ضمن ميرهوف ص 333 و 345.



لا هي تراكمية محتاجة باستمرار إلى ذيل وتكملة - وهو تصور المدققين الجماعين - ، ولا هي تجسدية تتعّد بدون تجديد - وهو تصور فلاسفة التاريخ - ، تألفة علمية موضوعية، من جهة تحدّ دور المصادفة والاتفاق بالقواعد المطردة الخاصة للسببية المطلقة والمقررة بالاستقراء المنهجي لا بالتخمين، ومن جهة ثانية تترك المجال مفتوحاً للإبداع البشري والتجديد بوضع المقاصد البشرية موضع الغاية المرسومة؟ فينتج عن العملية مؤلف علمي لا هو موسوعة ولا هو كلة<sup>(1)</sup>. هل هذا المشروع سليم منطقياً وقابل للتحقيق؟ حاول الكثيرون ترجمته إلى واقع، حالفهم النجاح في خطواتهم الأولى ثم تعشروا وتوفقوا في وسط الطريق. ليست الصعوبة في إيجاد ميدان متميّز بين جزئيات المحققين وعموميات علماء الاجتماع، بل الصعوبة منطقية نظرية. هل يستقيم مفهوم التألفة العلمية أم هل هو متناقض في ذاته؟

### 5.4.3 الجملة الاخبارية

نعود إلى العبارة التي أطنب أرثر دانتو في تحليلها على اعتبار أنها النواة المميزة لخطاب المؤرخ، جائزة في حقّه، ممتنعة عن المشاهد للحدث الذي لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتكلم على مستقبل - حاضره [5.3.2.5]. لاحظنا أن دانتو أخفق في نقطتين: لم يستدل على أن الجملة الاخبارية (السردية) خاصة بالمؤرخ لا يستعملها غيره، وأنه لا يستعمل سواها. الواقع أنه لم يحلّل الجملة المؤرخية بقدر ما وصف صيغة نحوية، يشترك في استعمالها المؤرخ وغيره، صيغة لها بنية منطقية خاصة. ونصل هكذا إلى موقف كانطي، أي أننا نعرف بوجود عبارة إجمالية بطبيعتها، سابقة منطقياً على العبارة الوصفية البسيطة. ليست هذه هي النواة الأولى، التي تتركب منها الثانية، بل تأتي في المرتبة الثانية بعد تجزئة الجملة الاخبارية الاجمالية في تكوينها الأصلي. ما مؤدّى هذا الموقف؟

إن الجملة الاخبارية تشير في الوقت نفسه إلى زمان الخير وزمان المخبر، تعبر ضمناً عن موقف المخبر الذي يوجد في نقطة محددة من الزمان ومنها ينظر إلى الزمان. والنقطة هنا هي في حقيقة الأمر مدة تربط حاضره المخبر بحاضره الخبر (الأول مستقبل الثاني والثاني ماضي الأول) وتمتدّ من حاضره - الماضي إلى مستقبله الذي هو ماضي - حاضره المخبر. الحدث وقع وبه تحققت إحدى الممكنات المضمنة فيه، فتحوّل، عند الاخبار وفي ذهن المخبر، نتيجة الحدث إلى قصد<sup>(2)</sup>. لا شك أن هذا دور وانعطاف [5.3.3.3]، انعطاف

(1) انظر هنري برّ، م. صا. ، ص 144 وما بعدها وخاصة الفصل الختامي الممنون «بعد أربعين سنة» ص 275 وما بعدها.

(2) انظر مرافعة محامي المتهم في رواية دوستوفسكي الأخوة كرامازوف. إنها مبنية كلها على هذه النقطة: تحويل نتائج الأحداث العفوية إلى مقاصد تنسب بلا حجة إلى المتهم.

الزمان على ذاته يجعل من السبب غاية ومن الغاية عاملاً مؤثراً حتى قبل تحقيقه. يقول مرلو بونتي: «هذا سراب يخلفه حتماً النظر إلى الوراء. نجعل من الحدث الماضي مجرد تمهيد لحاضرنا مع أن ذلك الماضي كان عند حدوثه فعلاً حاضراً قائماً بذاته أي فعلاً كاملاً غير ناقص. حاضرنا المكتمل هو الذي يحوله إلى محاولة أولية، إلى مخطط متهافت»<sup>(1)</sup>. الملاحظة صحيحة، لكن كيف استرجاع ذلك الماضي على صورته التامة الكاملة، في شكله الحاضر؟ إذا كان التاريخ لا يكتب إلا في ذهن مؤرخ، أي شاهد مؤخر، وإذا كان المؤرخ ينظر إلى الزمان من داخل الزمان، فمجرد استحضار الماضي، الانعطاف نحو الماضي، يزرع في ذلك الماضي قصداً وغاية. العملية نفسها التي تحول الأثر إلى شهادة تحول العامل المؤثر إلى غاية. وهذا هو أصل القياس.

الجملة الاخبارية قياسية في صميمها. لو كانت العبارة الوصفية هي الأولى وكانت الحوادث الموصوفة تتوالى بدون انقطاع ولا تكرار، لما أمكن أبداً قياس لاحق على سابق، وفي الوقت نفسه لما أمكن الإخبار لأن المخبر سينعدم إذ ينحل كل لحظة في المشاهد الواصف. فمجرد وجود الاخبار يعني أن المخبر يقارن ويعتبر. الإخبار يستلزم الإيمان بالتماثل والتواتر، وتعود عبارة «تسجيل القياس» غير مستقيمة منطقياً لأن فكرة القياس سابقة على كل خبر. يدل على ذلك الاستعمال اللغوي: التجدد لا يعني ظهور الجديد، عندما يكون إبداعاً مستمراً يهتز الواقع في ذهن الرائي ويختل عقله، التجدد يعني فقط معاودة حالة معروفة على شكلها المعتاد وهذا بالضبط هو أصل القياس.

تنشأ العبارة الاخبارية طبعياً من موقف المخبر إزاء الزمان ومن تسليمه بالقياس بمجرد أنه مخبر. وهكذا نعود رويداً إلى قضية عامة هي قوة الذاكرة في البشر، أفراداً وجماعات. تزرع الذاكرة في الواقع «المذكورة» الغاية والتواتر. قد يكون التواتر سراباً وكذلك النسق المرجعي للحوادث، لكن الإشكال الحقيقي هو كيف الانفلات من السراب دون نفي واقع ملموس ملازم للإنسان العادي أي الذاكرة. إن أنصار العدمية في المنهجية التاريخية، الذين لا يرضون أن يتجاوز المخبر عبارة «قتل عثمان في المدينة»، يؤكدون أن المؤرخ يتخيل غاية حيث لا غاية، وقانوناً مطرداً حيث لا إطراد، ويتطلعون إلى مؤرخ آلي يسجل الحدث عند وحسب حدوثه. بما أن الذاكرة قوة طبيعية، وبما أن التاريخ نشأ عن الذكر والحفظ، فالغاية والتواتر أمران ملازمان لقدرة الإنسان على التذكر ثم الذكر. يبدأ الإخبار وهو مصحوب بالقدرة على القياس والإجمال.

(1) موريس مرلو-بونتي، انصهاراً للفلسفة. درس افتتاحي في الكوليج دي فرائس. (باريس، 1960)،

لا داعي لتتبع نشوء العملية الإجمالية، بدءاً من العبارة الوصفية [الخبر العاري] إلى المبحثة [المونوغرافيا] التي تمثل كلة تنعكس فيها فكرة التاريخ الكامل، يكفينا أننا أثبتنا إمكانية الإجمال. بقي علينا أن نتساءل عن ظروف وحدود تحقيق تلك الإمكانية.

#### 5.4.4 الاستقصاء

قلنا إن النقد يتلخص في تفكيك رواية تقليدية متوارثة وإن الشاهدة، مهما تكن، لا تكتسي تلك الصفة إلا في نطاق نسق مسبق: بالرواية تحدّد الشاهدة وبالشاهدة تتحدّد الرواية. النقد، أي العملية البحثية، هو تردّد مستمرّ بين هذه وتلك. والباحث يتوجه حتماً في عملياته التفكيكية نحو «موضوع»، نحو شيء مستقل عن ذهنه، وبذلك تتمّ الموضوعية. إذا قرّر الباحث أن يكتفي بكتابة تقرير حول تلك العملية التفكيكية، دون أن يتجاوزها - وهذا ما يحصل عادة في الأبحاث -، فلا شيء يميزه عن عالم الطبيعيات أو الاجتماعيات، وتتحلّ المشكلة التي نحن بصدها في قضية الاستقراء التي يكثر الكلام حولها في منطق العلوم<sup>(1)</sup>. نلاحظ أن المؤرخ، رغم تحفظاته، لا يقف دائماً عند هذا الحدّ لأن معاصريه يدفعونه دفعاً إلى تحرير وتأليف ملاحظاته النقدية المشتتة حول جزئيات الرواية الشائعة، حول تعريف وتعليل الحوادث، حول المفاهيم المستعملة، إلخ. وحتى إذا امتنع عن تقديم نسق جديد، فإنه يوجد دائماً بين تلاميذه أو زملائه أو الصحافيين من يقوم بذلك العمل التأليفي، أي بالانتقال من التلميح إلى التصريح. يجوز أن نقول مع ريكورت: «في آخر التحليل، إذا نظرنا إلى مجموع الدراسات التاريخية، تلك التي تصف نمو الحضارة، نرى أنه لا يوجد تاريخ لا يتضمّن فلسفة تاريخ». (ص 141). إذا صحّ أن العملية التأليفية تغلب تلقائياً كل دراسة في التاريخ إلى فلسفة، أين يتمّ القلب؟

يتمثل المنخب، وأحرى المؤرخ، الحدث بعد حدوثه، في تمثله هذا يتصور ممكناً تحول إلى واقع، وحتى إذا تصوره في حالة حدوثه فإنه لا يعدو أن يتجاهل - يتظاهر بجهل - أن ذلك الممكن قد تحقق بالفعل. هذه تجربة ذهنية يقوم بها المؤرخ يومياً بمقتضى صناعته (يتلاعب بأجزاء الزمان)، فلا غرابة إذا أصبحت عنده عادة ذهنية، ينظر إلى كل الأمور من ذلك المنظور الخاص كلما توقف عن التفكير، عن النظر إلى موضوع، وبدأ عملية التنسيق، أي عاد إلى نفسه وغير وجهة نظره. يتصور حاضره هو كما لو كان حاضراً دائماً غير متفانٍ، ينفي بذلك مستقبله وما يحمل من إمكانات لأنه فعل ذلك مراراً بالنسبة للماضي إذ مستقبل - الماضي ماضٍ في ذهن المؤرخ. أثناء دراسته وقائع الماضي، تسنح له إمكانات، لكنها في

(1) روثلف كلرناب، الأصول الفلسفية للفيزياء [1966] ت. ف. (باريس 1973)، ص 27 إلى 46

الواقع ممكنات محققة، يتصورها إذاً في شكل «ممكنات موقّعة» [تخطيطات لوقائع]، فيعمّم هذا الموقف ناسياً أنه، كمؤرخ، يتكلم دائماً على مستقبل - ماضٍ، وأنه، كإنسان أثرت فيه صناعته، يدير ظهره إلى مستقبله هو، فلا يراه إلا في صورة ماضٍ مؤخر. المؤرخ المنغمس في صناعته، المسلوب من ذاته، لا يرى حقيقة موقفه كإنسان فلا يرى حقيقة أمره كإنسان[انظر 6.4.5].

ينشأ الخطأ، أي قلب البحث إلى فلسفة، عفواً عن نسيان «منظور» المؤرخ، نسيان القاعدة أن لا تاريخ بدون مؤرخ (لا خبر بدون مخبر). نتكلم بدون حرج عن تاريخ الإنسانية، وتطور الحياة وتاريخ الكون... كيف لا يتضمن كلامنا فلسفة، ما دما نجعل الجماد ينطق والفكرة المجردة تتكلم مباشرة بدون واسطة؟<sup>(1)</sup>. يحجم المؤرخ المحترف عن التألف لاسبب بسيط: يشعر أنه لا يستطيع أن يؤلف دون أن يشير تأليفه رغماً عنه إلى فلسفة.

أخفقت كل مشاريع التألفة العلمية، وسرّ الإخفاق لا يكمن في صعوبة الإنجاز بل في المفهوم ذاته. هناك إشكال معرفي يواكب عمل المؤرخ من البداية إلى النهاية. ينشأ عن موقف المؤرخ من الزمان، عن الذاكرة التي هي قدرة طبيعية في الإنسان. يتوجّه بدهاءً إلى الإجمال بمجرد أنه ينطق، يعرف ويحدّد... بمجرد أنه يتذكّر فإنه يقيس ويتطلّع إلى تواترات محقّقة لقصد. المؤرخ مدفوع دفعاً إلى الإجمال أثناء عمله البحثي، لكن كل ذلك يبقى في حيز الإمكان، في مستوى القوة الكامنة، ويبقى المؤرخ طالب علم، باحثاً عن حقيقة الحوادث، أما عندما يقرر إخراج القوة إلى الفعل، ويقدم على إنجاز التأليف، فيتوقف حتماً عن البحث، يعرض عن الموضوع، يغير منظوره [من التحليل إلى التركيب]، فيغادر في الحال حدود صناعته ويعبر إلى فضاء الفلسفة.

يقول المؤرخ: إنّي أصف الواقع ولا شيء غير الواقع، فيجيب الفيلسوف: مهما تقل فإنك تعبّر عن فلسفة ضمنية. كلاهما محق وكلاهما مخطئ. التألفة العلمية مشروع مشروع، ما لم ينجز. وإذا أنجز تحول إلى فلسفة.

#### 5.4.5 المشروع الممتنع

قال فوستل، باحث التاريخ العلمي في فرنسا: عشر سنوات من التحليل ليوم واحد من

(1) يتساءل أرون: «هل التطور كلمة مجازية؟» (ص 123). ويقول: «كل فيلسوف يدرك ماضي فلسفته فقط». (ص 129).

في مسألة التألفة يلتقي التاريخاني (مؤرخ الذهن) والوضعياني التطوري (مؤرخ الإنسان والطبيعة) كلاهما يتعمى عن تاريخية المؤرخ. في نقد هذه النقطة تلتقي الفلسفة التحليلية والظاهراتية (الفنولوجيا).

التأليف. لم يمنعه هذا التحفظ من كتابة مؤلفه الجامع المدينة القديمة (1864). وهذا جورج دوبي، أحد كبار الباحثين المعاصرين، يدعونا إلى: «دراسة الذهنيات، النظم الفكرية، الأجوبة المختلفة، التي اقترحتها بالتوالي الأجيال والحضارات، على تساؤلات الإنسان حول الكون والمصير». (ت.م. ص 984). أليست هذه دعوة إلى إحياء فلسفة التاريخ بعد إجماع المؤرخين على إفلاسها؟ التألف إذًا ممارسة يومية ومع ذلك يصعب تبريرها نظرياً، لذا قلنا إنها مشروع ممتنع.

نسوق مثالين يدلان على هذا الوضع الغريب. يحارب بوير بكل قواه التاريخية التي تعني في تعريفه الخاص الإيمان بأن التاريخ يسير حتماً نحو تحقيق الخير والعدل والسعادة ولو بوسائل تبدو لنا لا أخلاقية، فيجدد بالفرد أن يسائر التاريخ لأنه من جهة لا محالة مهزوم إن حاول معارضته ولأنه من جهة ثانية سيرتاح في نهاية المطاف إلى الهدف المرسوم وإن عجز الآن عن إدراكه. هذه خرافة في نظر بوير إذ لا وجود لتاريخ كتخطيط هادف، وبالتالي كل نظرية تأليفية للتاريخ كاذبة وخادعة. لكن صاحب هذا القول، عوض أن يقف عند هذا الحد، يستخلص ما يلي: بما أن التاريخ لا يحمل أي معنى، يجوز لكل منا، بل يجب عليه، أن يعطيه قصداً ويعميره معنى، وأن يكتب ما يريد محاولاً الإجابة على ما يلازمه من تساؤلات<sup>(1)</sup>. وهل قال التاريخانيون، ديلتاي وكروتشه، غير هذا القول؟ يؤاخذ هنري برّ على تأليف الباحثين المحققين أنها مشتتة، يفند فلسفة التاريخ لأنها انطلقت من مسلمة عوض أن تنتظر أن يمدّها الاستقراء المنهجي بالقوانين المطردة، يعادي التأليف الإيحائية الرومانسية لأنها تعتمد على الحدس... ويدعو أخيراً إلى تألف علمية تقرر ثوابت التاريخ الموضوعي. يقول إن هذا المشروع قابل للتحقيق مع شيء من الصبر والمثابرة، ثم يواصل كلامه: «هذه التألفة العلمية ستزودنا بتأويل نهائي لأسرار الكون نستطيع به أن نستكشف المستقبل ونؤثر في الحاضر». (ص 222 و 252). أليست هذه فلسفة تاريخ في ثوب جديد؟ [انظر ملحوظة الصفحة 409].

هذا الخلط ناشئ عن عدم الانتباه لما أسميناه بمنحى المؤرخ، أي إلى موقفه من الزمان كباحث في شؤون الماضي وكأنسان يعيش في حاضر مرتبط بمستقبل. ظن البعض أن التألفة قضية شكلية فنية نستطيع أن نستوحي قواعدها من صناعة الخطابة، وظن آخرون أنها مسألة منهجية تتعلق بتوضيح المفاهيم من خلال نقاش وفي صريح مع علماء الاجتماع، لكن الجميع أهمل النقطة الجوهرية، أي نظرة المؤرخ المتجذرة في قوة الذاكرة والمنطلقة من عبارة ملازمة لها [للاذكرة] وحاوية لمفهومي التواتر والقياس. وهذا الإهمال أدى بالكثيرين إلى

(1) كارل بوير، المجتمع المفتوح وأهدلاه (نيويورك، 1963)، ج 2، ص 278.

عدم استيعاب التعريف الذي يتظاهرون به وهو أن التاريخ بحث واستقصاء. لم يقتنعوا تماماً أن البحث في التاريخ هو، بمقتضى التعريف، بحث في أوليات الحوادث، في عيونها وأصولها، دون أن يكون أبداً بحثاً في بداية مطلقة ولا في نهاية ختامية. فحيزه محدود بحدّين: حدّ فلسفة المصير [3.8.2] وحدّ فلسفة الأصل [6.4.2]، كلما مال إلى إحداهما انفصل عن علميته وموضوعيته، أي عن كونه نقداً، بحثاً، استقصاءً في اتجاه موضوع. الثالفة التي يقوم بها الباحث، بعد أن لم يعد باحثاً، وإن سمّاها علمية، فهي في حقيقة الأمر فلسفة خجولة إذ تكتب ضرورة المستقبل بلغة الماضي، تكتشف الواقع في صورة أمر محتمل، تفعل ذلك بمجرد أنها تتوسع في استعمال «الجملة الاخبارية» التي ترتفع من قياس إلى قياس أوسع لتضمّ مجموع التاريخ في منطق واحد.

وأخيراً نسوق ملاحظة نهم الإنسانية ككل. يستطيع الباحث أن يتوقف عن الاستقصاء ليتفرغ للتأليف، لكن «البحث عن الماضي» كتمارسه بشرية لا يتوقف أبداً، سوى في حالات جمود ذهني عام. وهذا الانقسام بين مواصلة البحث على مستوى الجنس وتوقيفه على مستوى الفرد هو الذي يحول المشروع التأليفي إلى نظرة - إلى - الواقع، أي إلى فلسفة. والثالفة المنجزة تنقلب حتماً، بعد مدة قد تقصر أو تطول، إلى عمل فني، إلى أثر من آثار الثقافة. وهكذا نرى أين يكمن خطأ كروتشه إذ قال إن عمل المؤرخ أقرب إلى الفن منه إلى العلم؛ هذا صحيح بالنسبة للثالفة لأنها تمثل الجانب الفني في ممارسة كل مؤرخ، تبدأ حيث ينتهي البحث والتقصّي. والدليل على ما نقول هو أن هذا صحيح أيضاً بالنسبة للباحث في الطبيعيات. كيف نقرأ اليوم تأليف غليليو، نيوتن أو كلود برنار؟

#### 5.4.8 سؤال مشترك

نعلم أن بعض فلاسفة التاريخ يقولون إنه تقدم متواصل (فولتير، غيزو) وإن البعض الآخر يقولون إن مغزاه يتحقق في كل واحدة من فتراته (رانكه، ديلتاي)؛ أولئك أوفياء للتصور التراكمي وهؤلاء للتصور التجسدي. يلحّ سؤال على الفريق الثاني دون الأول: إذا كان المغزى يتحقق في كل جزء من التاريخ فهل يتحقق كل مرة على صورة واحدة أم على صورة أتمّ وأكمل؟ في الحالة الثانية يوجد إذاً خط تطوري يجري عبر التجسيدات المتوالية وينحلّ التصور الثاني في الأول. قلنا إننا لا نهتم إلا بإجرائيات المؤرخ المحترف ونعتبر أن فلسفة التاريخ ليست سوى قسم من تاريخ الأفكار، لذلك لا نحاول الإجابة عن السؤال المطروح. إلا أننا نواجهه على مستوى أعلى عندما ننظر إلى المؤرخ وهو يتردد بين العلم والفن ويعيش مفارقة الثالفة.

لنحصر الجانب العلمي من دراسة التاريخ في الاستقصاء، في نقد الرواية الموروثة، في مقابلة الشواهد؛ لنركز انتباهنا على منظور المؤرخ وهو يفكك ويحلل دون أن يفكر في أي عمل تأليفي، ولتساءل: هل يتعمق وعي المؤرخ عبر الأجيال؟ لا نقصد التطور، الارتقاء، التقدم، المصير، إلخ. ، لأن هذه المفاهيم لا تعني شيئاً خارج التأليف، بل نقصد وعي المؤرخ الباحث أثناء البحث، إذ يقف في الموقف الخاص به، وينحو المنحى الخاص به، إذا كانت تلك التجربة الذاتية الخاصة بالمؤرخ قابلة للتعميق، أمكن حينذاك الكلام على منطق التاريخ في ذهن المؤرخ.

نقرر من الآن، حتى قبل أن نتصور أي جواب لهذا السؤال، أن من يقول (نعم هناك تعمق) يتخلى ضمناً عن التفريق بين التاريخ وعلم الطبيعيات. تتقدم الفيزياء بتجاوز مستمر لتناجها، ولكن هذا التجاوز نفسه خاضع لمنطق يوضحه الاستمولوجيون، حتى القائلون بتوالي القفزات المعرفية. ومن يقول (لا وجود لأي تعميق) يتخلى ضمناً عن التمييز بين التاريخ والفلسفة<sup>(1)</sup>.

قد نشك في وجود تقدم فعلي إذ نقارن ديمقراطية عهد بركليس وديمقراطية العصر الحاضر، قد نفتتح أن الارتقاء من الحيوان إلى الإنسان العاقل تصور ومجاز، لكن يبدو واضحاً أن دراسة التاريخ عرفت تقدماً ملموساً عبر القرون: سجل التاريخ كتابةً بعد أن كان مروباً فقط، ظهر التاريخ النقدي ثم تطور وازدهر، اكتسحت النزعة التاريخية كل مجالات الفكر في القرنين السابقين. كل هذا يعترف به الخاص والعام. ورغم ذلك، أي مؤرخ محترف يستطيع أن يقرر بكل اطمئنان، رغم ما يحيط به من مطبوعات وآثار وجذاذات وآلات تسجيلية، إلخ. ، إن وعيه كباحث في التاريخيات أعمق من وعي توكديد أو ابن خلدون؟ تقدم في جمع الشواهد، في المعارف، في المناهج؟ نعم بلا خلاف. تقدم في الوعي؟ لا جواب عند أغلبية المؤرخين المحترفين، وسبب تحفظهم هو أن السؤال، وإن طرح في إطار ممارسة البحث التاريخي، غير موجه للمؤرخ كمؤرخ، بل للمؤرخ كإنسان. ينحل المشكل إذاً في قضية أوسع.

عزا الكثيرون إفلاس فلسفة التاريخ التقليدية إلى كونها فلسفة في عهد ازدهرت فيه العلوم الموضوعية، فاقترحوا إبدالها بتألفة مبنية على الاستقراء. الواقع أنها أفلست، لا لأنها كانت فلسفة، بل لأنها كانت تاريخاً، تاريخاً بدون مؤرخ، تاريخاً غير واع بتاريخيته. تناس

---

(1) يلتقي في هذه النقطة بوبر وديلتاي ولا يستطيع أي منهما الانفلات من مفارقة راسل: لا يمكن الاستدلال منطقياً على أن الكون وجد الباردة أو قبل ملايين السنين.

أن كل محاولة تأليفية تمثل، في حد ذاتها، خطوة أولى لتصور ممكن على صورة محقق، مستقبل على صورة ماضٍ واقع. لم تدرك حقيقة موقف المؤرخ المتقضي أخبار الماضي وتلك الحقيقة هي أن التاريخ كوقائع هو باستمرار خارج ذهن المؤرخ وبالتالي دائماً مشّت غير منسّق، وأن التاريخ كمفاهيم، كنظام فكري منسق، يوجد باستمرار في ذهن المؤرخ وفيه فقط، فلا يوجد فرق، في هذا الموقف، بين الباحث في التاريخيات والباحث في الطبيعيات. أشكال التألفة العلمية [التامة النهائية] هو إشكال فلسفة التاريخ، كلا المفهومين لا يستقيم إلا إذا نسي المؤرخ واستبعد من التاريخ.

ومن سوى المؤرخ يعي هذه المفارقة ويدرك الحدّ الفاصل بين الاستقصاء العلمي والتألفة التي تمثل دائماً فلسفة ضمنية (أو لنقل أدلوجة)؟ يقف المؤرخ عند هذا الحدّ، تاركاً المجال لفلسفة من نوع جديد تبحث في موقف المؤرخ كإنسان أو في موقف الإنسان كمؤرخ بالقوة أي في موقف الإنسان الذاكر.

ينتهي هنا منطق المؤرخ ويبدأ منطق التاريخ<sup>(1)</sup>.

---

(1) منطق التاريخ بعد الوعي بدور المؤرخ فيه هو غير منطق التاريخ بدون مؤرخ كما نجده عند فلاسفة التاريخ التقليديين. . انظر المقطع [6.4].



## من المؤرخ إلى التاريخ

الفكر التاريخي مبدع بذاته لأنه يحرر  
فعاليات الإنسان الاجتماعي من حدود الزمان  
والمكان.

ديلتاي

### 5.5.1 زمان المؤرخ

قلنا في فصول سابقة إن الشاهدة قد تكون مادية فتخضع لمناهج تفسيرية، أو رمزية  
فتخضع لقواعد استحضارية (نفهم على قياس تجربة ذوقية)، أو اصطلاحية فتؤول اعتماداً على  
قواعد الإحصاء...

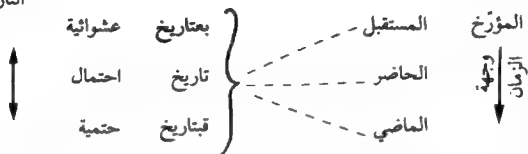
قلنا إن هذا التنوع لا يشير إلى اختلاف في الطبيعة بقدر ما يدل على مستويات فعاليات  
الإنسان، وهذا يعني أن تعريف الشاهدة يتضمن حتماً موقف المؤرخ، لأن منظور هذا  
الأخير، موقعه بالنسبة للأقسام الزمانية الثلاثة، فيما يخصه هو ما يخص الواقعة المدروسة، هو  
الذي يجعل من الشاهدة إما جماداً، وإما رمزاً معبراً عن معنى، وإما مفهوماً قابلاً لتأويلات  
مختلفة....

لا يكفي أن نلاحظ: الشواهد حاضرة معنا فالتاريخ إذاً ماضٍ - حاضر (كروتشه  
ص 280) لأن المؤرخ يستطيع أن يتتبع من حاضره ليحلّ كلياً في الشاهدة، فتعود هذه،  
بمقتضى العملية نفسها، جامدة خاضعة لقواعد حتمية، كما يستطيع أن ينقل إليه الشاهدة  
فيحولها بفعله ذاك إلى رمز دالّ على قصد يقسه على ما يعرف في حياته اليومية، فيقال عندئذ  
أنه أحيا الماضي إحياء، ويستطيع أخيراً أن يجعل من حاضره هو حاضر الماضي، ومستقبله هو  
مستقبل ذلك الماضي مع أن ذلك المستقبل أصبح بالنسبة إليه (المؤرخ) ماضياً، فيحكم في  
الشواهد ممكنات قد سبق أن تحققت أو لم تتحقق وهكذا يتصرف كما يشاء في زمان راكد..

فرّقنا في إجرائيات المؤرخ بين مرحلة النقد والتفكيك ومرحلة التركيب والتأليف، وقلنا  
إن الأولى وحدها علمية موضوعية والسبب في رأينا واضح: لا ينسى المؤرخ موقعه أثناء  
التفكيك، لا يتعامى عن كونه يفكك، - إذ - يفكك، في حين أنه، في مرحلة التأليف،  
يستطيع بكل سهولة أن ينسى ذاته وموقعه، أن يعمّ منظور أحد أقسام الزمان: الماضي فيحكم  
المحقق في المحقق ويغلب على كلامه صفة الحتمية، الحاضر فيحكم الممكن في المحقق

ويغلب على كلامه الاحتمال، المستقبل فيرط محتملاً بمحتمل وتغلب على كلامه صفة المشاوية. من يقول إن التاريخ يسير لا محالة إلى غاية واحدة مرسومة، أو أن يعبر عن مقاصد متضاربة، أو أنه لا يتجه نحو أي هدف معين، إنما يقول ذلك لأنه وقف موقفاً من الزمان ثم سها عن نفسه وموقفه...

#### التاريخ - الوقائع



[ملحوظة: حسب موقف المؤرخ من الزمان يتحول التاريخ كله إما إلى قبتاريخ ماض وإما إلى تاريخ حاضر وإما إلى تاريخ مستقبل].

يتحول كلام المؤرخ إلى فلسفة عندما يتوهم أن التاريخ - الوقائع يتكلم بلسانه<sup>(1)</sup>. وما أيسر التوهم لمن يتوقف عن النقد ويحيل منظوره من «موضوع النقد» إلى نقيضه الضمني الذي يدوله مثبتاً. يكفي أن يتوهم أن الشواهد مادية بطبيعتها ويغفل أن ما يجعلها غير ناطقة وغير مقصودة هو احتباس المؤرخ ذاته في ماضٍ - ماضٍ (1). يكفي أن يتوهم أن الاجراءات لا تؤثر في الشواهد وأن التفسير تفسير والتأويل تأويل والاستحضار استحضار مهما كانت المادة المدروسة مهما كان موقف المؤرخ (2). يكفي أن يتوهم أن الرموز والمعاني شواهد مثل الأحجار (3). يكفي أن يرتكب المؤرخ خطأ واحداً ليرتكب كل الأخطاء، فيسحب الجزء على الكل ويتكلم باسم التاريخ الذي يدوله، في اصطلاحنا، كلة كلية محققة. وليست هذه الأخطاء خاصة بالفلاسفة أو بالهواة من المؤرخين، بل كثيراً ما يرتكبها المؤرخ المحترف الأكثر تشبهاً بالمناهج الوضعية: لا يقل رانكه فلسفة عن هيجل ولا رينان عن تين ولا أكتن عن كارلايل.

قد يقال هذا صحيحٌ بالنسبة للمؤرخين وهذا ما دعا المناطق إلى النظر في ممارستهم وتحقيق إجراءاتهم. بيد أن المناطق أنفسهم لا يلبثون أن ينزلوا نحو الفلسفة ويدلوا منطق المؤرخ بمنطق التاريخ. كيف يتم الانزلاق؟ هذه هي النقطة التي نودّ التعرض لمناقشتها في خاتمة هذا القسم الخامس من الكتاب.

#### 5.5.2 زمان رجل المنطق

نَبْهًا مراراً على اشتراك المعاني في كثير من المفردات التي يستعملها المؤرخ (تاريخ،

(1) يعود الضمير هنا على التاريخ والمؤرخ معاً.

خبر، حفظ، حديث، رواية، ذكر، إلخ. .) ومن جملة تلك المفردات كلمة بداية. نقول: بدأ المؤرخ الفلاني يستقصي الأخبار سنة كذا؛ ونقول: بدأ تسجيل التاريخ في العهد الفلاني؛ ونقول: بدأ النظر في صناعة المؤرخين في القرن الفلاني. . هذه ثلاث بدايات (بدوات): الاستقصاء، الرواية، النظر. هل هي متطابقة؟ وما ينتج عن قولنا بالتطابق أو بعدمه؟

الواقع الملاحظ هو أن الإنسان عندما يتذكر ينطلق من الحاضر في اتجاه الماضي، وكذا المخبر يقف عند النتيجة، حقيقة كانت أو متخيلة، لينظر في السبب لكن، أثناء عملية العرض، تنقلب العلاقة: ما كان في اتجاه يساغ في اتجاه معاكس. يقول الاستمولوجي: هذا أمر عادي لا يخص المتذكر أو المخبر، وبالتالي، نجد كذلك عند الرياضي أو الفيزيائي؛ نميز عند هؤلاء ما يجري في ذهن الباحث، أثناء البحث، مما يحتمل اللفّ والدوران، التقدم والتقهقر وما ينتج عن ذلك البحث في صورة برهان منقح. هذا وحده يمثل الحقيقة الثابتة ولا تأثير فيها للنهج الذي أتبع للحصول عليها. (همبل ضمن مجموع غاردينر ص 93). ويستطرد الاستمولوجي قائلاً: ما ينطبق على البحث في الطبيعيات ينطبق عليه أيضاً في التاريخيات. معنى هذا الكلام أن قائله لا يُعنى إلا بالتأليف وحدها ويتخطى مرحلة النقد والتفكيك. هل هذا الموقف سليم؟ هل هناك مطابقة فعلية بحيث يمكننا أن نقول: بما أن تاريخ (ظروف) اكتشاف معادلة لا يؤثر في صحتها، أو بما أن الجهل بظروف تكوين النظام الشمسي لم يمنع نيوتن من اكتشاف قانون نيته (يوير 1957 ص 18)، فتاريخ الكشف عن الوقائع لا يؤثر في فهمنا لها؟ يبدو القول متناقضاً (التاريخ لا يؤثر في صحة أو خطأ تصورنا للتاريخ)، إلا إذا قرّرنا أن الأول غير الثاني، تاريخ المؤرخين هو غير تاريخ التاريخ كما أن تاريخ الرياضيين غير تاريخ الرياضيات. وإذا فعلنا ذلك مسبقاً، أبدلنا مسبقاً منطق المؤرخ بمنطق التاريخ وحولنا مسبقاً المنطق إلى فلسفة.

يدّعي المناطق أنهم يرفضون فلسفة التاريخ التقليدية ويحصرّون همّهم في تحليل إجراءات المؤرخ، لكنهم في خاتمة المطاف يؤسسون فلسفة تاريخ من نوع جديد. كيف يحصل ذلك؟ بأيسر السبل، يوضع المؤرخ بين قوسين. ونقدم على ذلك أمثلة ثلاثة.

يختار همبل حادثة معينة (عطب سيارة تركها صاحبها على قارعة الطريق أثناء ليلة انخفضت فيها بغتة درجة الحرارة [5.3.1.1]، ويقدمها كنموذج الحوادث التي تكون مادة الأخبار مع أنها ليست كذلك. هذه حادثة - في - الحاضر مجردة من التراكمات التي تغلف عادة الحادثة - في - الماضي، مادة المؤرخ والتي لا يدرّكها إلا بعد هتك عدّة حجب من أفكار وأحكام توارثتها عنها الأجيال. يبدأ إذا همبل من موقع، قد يبدأ منه الخبير أو المحامي أو الطبيب الشرعي أو قاضي التحقيق، إلخ. . ولكن لا يبدأ منه أبداً المؤرخ. ينفي الاستقصاء

(التحديد، التعريف، التعليل...)، كواقع نفسي لا يؤثر في بنية قول المؤرخ النهائي، مع أنه هو الجانب الموضوعي في صناعة المؤرخ، ويدّعي بعد ذلك أنه يبحث في منطق هذا الأخير؟ قد يكشف عن منطق، إلا أنه غير منطق الباحث.

وهذا دانتويفرز الجملة الاخبارية ليحلل بنيتها المتميزة، كما لو كانت توجد جاهزة في الطبيعة، مستقلة عن كل أمر سابق، وبخاصة عن ملكة الذاكرة. يهمل هذا الواقع، لأنه في نظره من اختصاص علم النفس، ويحاول أن يستنبط منطق الجملة منها ومنها وحدها. ورأينا كيف أخفق حيث ظن أنه نجح [5.3.2.5].

يفرر جوهن ديوي البراغماتي أن صناعة التاريخ لا تفهم على وجهها الحقيقي لأن القارئ يطلع على الخلاصة مفصلة عن البحث الذي أتى إليها (ضمن ميرهوف ص 164)؛ ملاحظة صحيحة تمام الصحة، إلا أن ديوي يركز عليها ليقول إن المعرفة التاريخية نسبية إذ يكتب كل جيل التاريخ كما يراه. وإذ يقرر هذه النتيجة يتعامى عن واقع آخر، سبق أن نبهنا إليه [2.3.3] وهو أن المؤرخ، قبل أن يبحث ويستقصي، بل إذ يبحث ويستقصي، يروي رواية متوارثة. يرفض قسماً منها ليثبت قسماً آخر، بحيث لا يتم إبدال رواية بأخرى، تألفة بأخرى، إلا جزئياً وبالتدرج. إن مفهوم اتصال السند، الذي قلنا عنه إنه حاصل بالضرورة في كل عملية استحضارية أو تأويلية، يمنع أن تعاد صياغة التاريخ كلياً من جيل إلى آخر. يتخيل ديوي، في تحليله المنطقي الصرف، أن المؤرخ يبدأ عمله التألفي بمجرد أن ينهي نقد الجزئيات، أي الشواهد على الحوادث، إلا أن هذا التصور لا يطابق واقع الممارسة، يتصور بدوة مطلقة حيث يوجد دائماً اتصال ما، وبذلك يكون قد سها عن موقف المؤرخ.

هذه أمثلة عن نظريات وضعية (منطقية، لغوية، إجرائية) صحيحة في بعض جوانبها لكنها تنتهي إلى خلاصات خاطئة إذ تهمل الجانب النفسي. تدّعي الكلام على منطق المؤرخ في حين أنها تتعامى عن موقفه الفعلي، فكيف لا ينحلّ كلامها في منطق التاريخ؟<sup>(1)</sup>.

ونسجل بشيء من الاستغراب أن يحصل الأمر نفسه للنظرية التاريخية كما يعرضها كولينجود. تدور تحليلاته كلها حول فكرة واحدة وهي أن التاريخ هو ما يستحضره المؤرخ في ذهنه [1.1.3]. وفي هذه النقطة بالذات تكمن أم الشبهات: تنحل عملية الاستقصاء في

---

(1) قد يقول البعض إن قول هؤلاء الوضعانيين يتعارض مع فيزياء النسبية التي تأخذ بعين الاعتبار موقف المجرّب من الزمان/ المكان. يبدو في الواقع أن النظرية التوحيدية التي لا ترى فرقاً بين منهجي الطبيعيات والتاريخيات تولدت بالضغط عن تمميم مفهوم النسبية، وفي محاولة لإنقاذ الحقيقة العلمية ضمن المسلمات النسبية نفسها. وكانت الوسيلة تجاوز المنطق إلى منطق المنطق، الذي هو شكلنة عموم العمليات الذهنية. وفي هذا المستوى لم يعد لآسياب الزمان أي معنى. انظر أعمال هانز رايشباخ.

نتيجتها<sup>(1)</sup>. يقرر أن التاريخ هو ماضٍ - حاضر، وأنه بشري وذهني بالتحريف، وأن الشواهد هي من «تخيل» المؤرخ (ص 245). . هذه تعريفات موجودة عند فيكو، إلا أن المفكر الإيطالي كان منسجماً في كلامه إذ كان يُنيطها بمشينة الخالق ويقول إن الإنسان إذ يحكي التاريخ فإنه يترك التاريخ يحكي نفسه، أي يترك الباربي يعيد في نفسه قصة خلقه الكون. فالمؤرخ، إذ يبحث في أحوال الماضي، طالب حقيقة موجودة مسبقاً. يسكت كولينجود، وقبله كروتشه، عن هذه النقطة الجوهرية، ويعوض المؤرخ - طالب - الحقيقة بالمؤرخ - الباحث - في - الشواهد، إلا أن ما كان مستقيماً عند فيكو يصبح عنده مهزوزاً: إما أن التاريخ يُستحضر كله، كاملاً محققاً، في ذهن المؤرخ الذي لم يعد باحثاً متقصياً بالمعنى الحديث، ولا وجه إذ ذاك لنقد التاريخ التقليدي المعتمد على السند المتصل (ص 257 إلى 260)، وإما أن المؤرخ يتقصّى الوقائع كما يفعل قاضي التحقيق فلا يتوحد التاريخ إلا في ذهنه وبكيفية جزئية وموقته، لكن كولينجود يؤكد النتيجة معاً، يقول إن التاريخ نتيجة بحث وتقصٍ واستقصاء ومع ذلك يمثل حقيقة مطلقة. وهذا يعني أمراً واحداً، أخفاء عنا المؤلف، وهو أنه وضع المؤرخ في «نقطة الأزل».

وهكذا نرى كيف ينقلب البحث في إجراءات المؤرخ، بدافع رفض فلسفة التاريخ التقليدية، إلى فلسفة، بل إلى كلاميات، من نوع جديد. يحصل ذلك بمجرد أن واقع الممارسة (المضمون) أذيب في صورته المنطقية (الشكل). هل نجد أنفسنا أمام فجوة لا سبيل إلى تخطيها؟ هل منطقتُ إجراءات المؤرخ تقود حتماً إلى نفي ثنائية المؤرخ والتاريخ، مهما تكن المنطلقات، مادية وضعائية أو مثالية تاريخانية؟ هل يذيب حتماً الاستمولوجي التاريخ في المؤرخ كما كان فيلسوف التاريخ التقليدي يذيب المؤرخ في التاريخ، وينتهي الاثنان إلى موقف واحد؟.

الدرس الذي نستخلصه من هذا القسم هو أنه يوجد حقل خاص بالباحث في معرفيات التاريخ، محدود من جهة بالتاريخيات (الاسطوغرافيا) ومن جهة ثانية بالفلسفة والكلاميات، ولكن على الباحث فيه أن لا يغرق الاجراء الفعلي في صورته الشكلية، أن لا ينسى أبداً موقف المؤرخ من الزمان، عليه أن يتذكر باستمرار أن المنطق الذي يبحث فيه هو دائماً منطق المؤرخ، بل منطق مؤرخ بعينه، وأنه لا يتوحد أبداً مع منطق التاريخ إلا في نطاق مقالة فلسفية أو كلامية.

(1) أثناء البحث الفرق واضح بين «الموضوع» والسبيل المؤدي إليه. هذا الفرق يمحى بعد الكشف وبالتالي عند التحرير والتأليف. الشبهة هي في تناسي الحالة الأولى والتركيز على الثانية وحدها بدعوى أن الأولى «فلسفية» وليست منطقية.



القسم السادس

منطق التاريخ

---





### التاريخ والحقيقة

وفي التاريخ إيصال لجانب الحق

الكافي

#### 6.1.1 تساؤلات

كتب الطلبة ولا يزالون في موضوعات مثل: هل التاريخ حكم عدل؟. هل يمكن للمؤرخ أن يكون موضوعياً؟. هل يجوز للمؤرخ أن يهدر أحكام أخلاقية على أعمال الماضي؟. الفكرة العامة هي أن المؤرخ يقول الحق فيما اختلف فيه السابقون وأنه يظهر فضائل المحسن ومثالب المسيء أبد الأبدين. أما فكرة المحترفين فهي أنه إذا كان مفهوم الموضوعية مقبولاً في حدود فإن مفهوم الحق أو الحقيقة غامض والأفضل الاستغناء عنه بالمرّة<sup>(1)</sup>.

قد يقال: التساؤلات عن علاقة التاريخ بالحق مرتبطة بتصوّر غير نقدي لصناعة المؤرخ، إذ المطلوب حالياً من هذا الأخير هو أن يتقيد بمسطرة معينة مضبوطة في تعامله مع الشواهد الماثلة أمامه، وأنه في هذا الإطار يستطيع أن يكون موضوعياً، أن يصل إلى نتائج محققة دون أن يدعي أبداً أن خلاصاته متفقة حتماً مع «عين الحق». لقد حرصنا طوال الفصول السابقة على أن نظهر خصوصية منحى المؤرخ بين العالم الطبيعي أو الاجتماعي من جهة والفيلسوف الأخلاقي من جهة، فيبدو أننا ملزمون بالوقوف ضد الخوض في المسألة المطروحة.

بيد أننا قلنا إن المؤرخ المحترف لا ينفك يقيس أي يحكم، يعرف أي يستعمل «مفاهيم جامعة»، يؤلف مباحثات أي يفترض «قيمة محورية» أو «وحدة انتسابية». قلنا إنه ينقد رواية موروثه ليخطئ، أثناء عمليات النقد والتفكيك، لرواية بديلة حتى ولو لم يفصح أبداً عنها. قلنا إنه لا يكون مؤرخاً إلا إذا وعى خصوصية منحاه وتساءلنا هل هذا الوعي يتعمق عبر القرون أم لا؟ هذه العبارات الاصطلاحية المأخوذة من إجراءات المؤرخ المحترف تبدو وكأنها تشير من بعيد إلى مفهوم الحقيقة التقليدي، كأنها تلوح إليه دون أن تجرؤ على الإفصاح عنه. وهذه هي

(1) التصور الأول نابع من استعراض (الأسطوграфия) والتصوّر الثاني من درس منطق المؤرخ (الأبستمولوجيا).

النقطة التي نريد أن ندرسها في هذا الجزء. هل العبارات المستعملة حالياً عند المؤرخين إحياءات خجولة لمفهوم الحقيقة التقليدي أم هل هي بدائل فعلية تهدف إلى الاستغناء عنه؟ نلاحظ كما لاحظ غيرنا أن فلسفة التاريخ لم تختف في العقود الأخيرة إلا لتترك المجال لما سمي بكلاميات (ثيولوجيا) التاريخ<sup>(1)</sup>. يعني هذا التطور أن علاقة التاريخ بالحقيقة لم تزل تلح على كل من يفكر في التاريخ علماً وصناعة.

## 6.1.2 التصنيف مجدداً

على أي مستوى نطرح السؤال؟ هل ندرس حالة كل مؤرخ على حدة متسائلين: هل يقول الحق وماذا يعني الحق بالنسبة إلى التاريخ الذي يكتبه؟ هل نتجه إلى التاريخ ككل ونسأل: ما حقيقته وهل يستطيع الإنسان أن يعيش فيه ويدرك غايته؟ هل نأخذ إجراءات كل مؤرخ ونستخرج منها مفهوم الحقيقة المضمن فيها لنقارنه بمفهوم الفنان أو الفيلسوف أو عالم الطبيعيات؟

لقد تعرضنا لبعض هذه التساؤلات في الفصول السابقة، إلا أننا واجهنا صعوبة تتصل بتطابق التصنيفات. حاولنا قدر المستطاع أن نتحاشى النعوت الملتصقة بالمدارس والتيارات لأنها تختلف كثيراً من تخصص إلى آخر ومن ثقافة قومية إلى أخرى. على مستوى التاريخيات تصنف المدارس على أساس الأمة أو العقيدة الدينية أو الاختيار الفلسفي - السياسي. أما على مستوى المنهجيات فإن التصنيف يتم اعتباراً لنوعية الشواهد وطرق التعامل معها (تعريفاً وتعليلاً وتالياً). وأخيراً على مستوى المعرفيات يدور التصنيف حول «موقف» المؤرخ بالنسبة لزمانه هو وزمان الشاهدة. هل تتطابق هذه التصنيفات الثلاثة؟ إذا أطلقنا اسماً على اتجاه معين في إطار التاريخيات هل يدل الاسم نفسه على اتجاه مماثل في إطار المنهجيات أو المعرفيات أم هل يحمل اسماً مختلفاً داخل كل إطار؟ نعرف أن غيزو وماكولي وتوكفيل يُنعتون بالليبرالية في سياق تاريخ التاريخ، لكن ماذا تعني الليبرالية منهجاً ومعرفياً؟ عندما نرى الخلط الناشيء عن هذه التسميات التقليدية نفتتح أنه لا يمكن طرح مسألة الحقيقة في إطارها، وإلا عاد كلامنا لغواً تافهاً كما حصل لبعض من كتب في هذا الموضوع<sup>(2)</sup>. لا بد أن ننتقل من تصنيف نستطيع بواسطته أن نقول كلاماً مفيداً، معتمدين على الخلاصات التي توصلنا إليها: (1) لا وجود للتاريخ كحقل معرفي موحد إذ تتواجد في التاريخيات (بنسوبة لا زمانياً وحسب) ثلاثة مستويات، كل واحد منها مناط بنوع متميز من الشواهد. (2) منهج كل مؤرخ تابع لموقفه إزاء

(1) مارو، ثيولوجيا التاريخ (باريس، 1966). بول ريكور، التاريخ والحقيقة (باريس، 1955).

(2) كار، ما هو التاريخ؟ (ص 99 وما بعدها تعليقاً على تعميمات إيزايا برلين، الحتمية التاريخية (1954).

الزمان (3) الفلسفة الضمنية، المتجسدة أحياناً في تألفة، تنشأ عن تنامي أو غياب ذلك الموقف وسحب ما يليق بمستوى واحد على المجموع. هذه الخلاصات مثبتة في الرسم التالي:

	فعالية	شواهد	منهج	موقف	فلسفة
I	تاريخ	عهود	فهم	استحضار	حرية
II	قبتاريخ	آثار	تفسير	استمضاء	حتمية
III	بعثاريخ	جداول	تأويل	استقبال	احتمالية

نتوقف دقيقة لتساءل: ما حكم الخط الثالث؟ إذا كان من الممكن أن نؤرخ للحاضر وللماضي (للماضي المستحضر وللحاضر المتماضي) كيف نؤرخ للمستقبل؟ يوجد أناس يتكلمون ويكتبون عن المستقبل، لكن عند التدقيق يتضح أن مستقبلهم هو في الواقع حاضر أو ماض، فلم يعد فرق بين الذكر والخبر والنبا. وفعلاً تعود هذه المفردات مترادفة في المؤلفات ذات الطابع الاستقبالي<sup>(1)</sup>.

يمكن، بالنسبة لمسألة التاريخ والحقيقة، الاستغناء عن الخط الثالث والتركيز على خطين فقط. نلخص في رسم ثانٍ المعلومات المثبتة في الفصول السابقة:

I	الحاضر	الانسان	الحي	الوحي	الذات	الحرية	المنى	الفهم	الذوق	الفن
II	الماضي	الطبيعة	الجامد	اللاوحي	المرضوع	الحتمية	إلحادية	التفسير	القياس	المعلم

هاتان سلسلتان من المفاهيم المتعارضة. مفاهيم الخط الأول متناسبة مع بعضها، وكذلك مفاهيم الخط الثاني. لقد ألمحنا في مواضع كثيرة إلى مواجهات عنيفة (المؤرخ الفيلسوف في عهد الأنوار ضد المؤرخ التقليدي، الرومانسي ضد المحقق، سينيوبوس ضد سيميان، مارو ضد مورازيه، دراوي ضد همبل، فيلار ضد ألتوسر، إلخ<sup>(2)</sup>). إذا عدنا إلى كل

(1) المستقبل مكتوب ومحفوظ مثل الماضي، في النظرة التقليدية. ومن هنا علم الأجداد.

(2) انظر المقاطع [2.3.1]، [3.3.3]، [5.1.3]، [1.4]، [5.1.4]. ورّد فيلار على نظرية ألتوسر حول التاريخ في

أثال (1973) ج 1، ص 165 إلى 198.

واحدة منها نجد أن مفاهيم الخط الأول محشورة في جانب ومفاهيم الخط الثاني في الجانب المقابل ونفهم لماذا تتجدد المواجهة، مستعملة البراهين والأدلة نفسها، بدون أدنى تقدم. السبب هو أننا لا نستطيع أن نضع مفهوم الحقيقة في أحد الخطين ولا في كليهما معاً، لأن المفهوم يتلون بلون مفاهيم الخط الذي تربط الحقيقة به. إذا وضعناه في خط اكتسى صبغة تجعل وجوده في الخط المقابل أمراً مستحيلاً.

نقترح أن نسمي الأول الخط التاريخاني والثاني الخط الوضعاني. إذا قلنا بالحقيقة حسب الوضعانيين نفيناها عن التاريخ كما يمارسه التاريخانيون، يعني حسب مفاهيم الخط الأول. وإذا قلنا بالحقيقة حسب التاريخانيين نفينا أن يكون تاريخ الوضعانيين (حسب مفاهيم الخط الثاني) تاريخاً. السؤال الملح ليس هو علاقة التاريخ بالحقيقة، لأن هذه الصيغة لا تفيد شيئاً ولا تنتج سوى البديهيات، بقدر ما هو سؤال موجه إماماً للتاريخاني وإماماً للوضعاني. كيف يحافظ الأول على الحقيقة في إطار تعريفاته للتاريخ وكيف يحافظ الثاني على التاريخ في إطار تعريفاته للحقيقة<sup>(1)</sup>.

### 3.1.5 العرض

ذكرنا خطين متميزين، يعني أننا اعتبرنا تطورين متوازيين في الأفكار والمناهج. إلا أننا لا نريد إعادة تصنيف مدارس التأليف التاريخي [الأسطوغرافيا] أو الاتجاهات المنهجية على أساس هذه الثنائية، كما لا نريد حصر الكلام في المعرفيات فقط لأننا أوضحنا ما في ذلك الحصر من شطط في نهاية الجزء الخامس [5.5].

تمشياً مع حرصنا الدائم على عدم إبدال المؤرخ الحقيقي بآخر مثالي (كما يفعله المناطق) فإننا نحفظ دائماً بعنصر التطور والتغير حتى في عرضنا لهذه النقطة البالغة التجريد، وإلا كان علينا أن نقبل مسبقاً استنتاجات الوضعانية المنطقية (لا دخل ولا دور لمفهوم التاريخ في تعريف الحقيقة) أي وجب أن نقفل الفصل قبل أن نفتحه.

سنصف أولاً الموقف التاريخاني في مختلف صوره وعبر سائر مراحل، محاولين تحديد معنى هذه الكلمة الغامضة المائعة. ثم نتعرض ثانياً لنقد التاريخانية إما من جانب الفلاسفة وأنصار كلاميات التاريخ وإما من جانب المناطق، وهنا نحاول تحديد مفهوم الوضعانية على اختلاف مذاهبها. وأخيراً نوضح الموقف الذي نتبناه في هذا الكتاب والذي يركز على تأريخ عملية المؤرخ نفسه، حرصاً منا على عدم إغماس المؤرخ في تاريخ وهمي وتذويب التاريخ - الوقائع في ذهنيات المؤرخ.

(1) هل التاريخانية تؤدي حتماً إلى النسبية واللاأدوية؟ وهل الوضعانية تقود حتماً إلى اختزال الزمان؟ أما مفهوم الموضوعية فقد يوجد في كلا الاتجاهين مع التلون بلون مفهوم الحقيقة الخاصة بكل اتجاه.

### التاريخية ونقد المطلق

حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال  
ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك.  
ابن خلدون

#### 8.2.1 ثورة في الفكر

كتب المؤرخ الألماني الكبير فريدريش مينكه (ت 1954) مؤلفاً جامعاً وصف فيه مراحل ما أسماه بالنزعة التاريخانية (هيسطوريسموس) التي تمثل في نظره «الشعور بأن الحوادث البشرية فريدة ومتطورة»<sup>(1)</sup>. الكلمة من إبداع كارل فرنر سنة 1879 لتعريف فلسفة فيكو الذي أكد أن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع، أي تلك المنشآت التي تكون العالم التاريخي [5.3.2]. يقول مينكه إن هذه الفكرة غيرت مجرى التفكير البشري وكان بوركهارت قد أكد قبله: «لم يسبق أن حكم أحد، مثل ما نفعل اليوم، على الأفراد باعتبار سوابقهم والظروف التي أحاطت بحياتهم» (ص 238)، ويواصل قائلاً: «كما أننا لا نتذوق اليوم موسيقى اليونان فمن المحتمل جداً أن لا نتذوق إنسانية المستقبل موزارت وبتهوفن» (ص 253). هل التفكير حسب هذه القواعد يمثل فعلاً ثورة؟ يكفي أن نعود إلى كتابات الهند، إلى حوليات الصين، إلى جل مؤلفات المسلمين والمسيحيين في القرون الماضية، لنذكر أن الحس بالخصوصيات وبالتطور كان بالفعل ضعيفاً جداً. إن التقليد، كمنهج عام يتحكم في العقل والشعور والسلوك، هو وسيلة لمحور الفوارق والمميزات الناتجة عن تغير الأحوال وتعاقب الأزمنة. يعني التاريخ، في نطاق التقليد، الذكر والتذكير، أي الرجوع إلى الأصول، فتنحل الأخبار في أولياتها (عيونها) وتبدو النتيجة أقل أهمية / فائدة / حقيقة من الأصل والمبدى. لناخذ مثلاً الاشتقاق اللغوي: إذا كان الباحث يعتقد أن الكلمة تحتفظ عبر القرون وفي كل أشكالها الصرفية بمعناها الأصلي، فسيعتبر بالاستتباع أن الأمر كذلك بالنسبة للأفكار والمواقف والمواقف والأنظمة، وبالتالي لم يعد يهتم بمعرفة المتقدم والمتأخر إذ الحق حق في كل

(1) مينكه، أصول التاريخانية [1936]. في أصل الكلمة انظر كارلو أنطوني، التاريخية (هيسطوريسم) (جنيف، 1963).

زمان. التقليد سرمدى / لازمانى بالتعريف. ربما كان لهذا الموقف مبرر فى فترة معينة من حياة البشر لكى يتخلص الفكر من التسيب، قد يصح أنه لولا «التقليد» لبقى العقل البشرى عاجزاً عن التمثّل والتذكّر، ولكن لا شك أن عملية التثبيت لم تلبث أن انقلبت إلى تصلب وتحجير وعاد من العسير، وأحياناً من المستحيل، الانفلات من عالم مسحور ينحلّ فيه باستمرار المتغير إلى ثابت والطريف إلى تالد. إذا لم تنصور جيداً هذا الوضع، حيث ينعدم مفهوم التطور ويفقد الزمان سماكته وثقله، نعجز عن فهم المقصود من عبارة «ثورة الفكر التاريخي» عند مينكه وأمثاله. عندما يقال لنا: النظر إلى كل شيء فى إطار التطور الزمانى ثورة حقيقية، قد نتساءل: وماذا كان قبل، أو لم يكن تاريخ وتطور؟ الواقع أن الحوادث كانت، تنفى إثر حدوثها، بمعنى أن خصوصيتها كانت تمحي فى التواذ لا يرى فيها إلا «الأصل» الذى لا يتغير.

بيد أن هذه الثورة الفكرية، رغم صعوبة تصورها الآن، قد حدثت بالفعل وقلبت رأساً على عقب العادات الفكرية لقسم كبير من الإنسانية العاقلة. لا يمكن العودة إلى الحالة التى سبقتها والانتقادات الموجهة إلى بعض نتائجها ترتكز، كما سنرى فى الفصل اللاحق، على مكاسها. النزعة التقليدية الجديدة هي فى العمق مخالفة للتقليد الأول البسيط البريء، ومن ثمة تنشأ عدة شبهات. إذا كان التفكير فى نطاق التاريخ والتطور يشكل ثورة مست عموم الناس، لماذا نقدّمها كنزعة، كمدرسة متميزة؟ ماذا يفصل أنصارها عن كافة المؤرخين؟ هل يمكن للمرء أن يكون مؤرخاً دون أن يكون تاريخي النزعة؟ نقول إن ماكيافللي، فيكو، هردر، رانكه، هيجل، ماركس، ديلتاي، فرويد، كروتشه، غرامشي... أقطاب الاتجاه التاريخاني، ماذا يجمع بينهم ويميزهم عن غيرهم ممن كتبوا دراسات تاريخية؟ نقول إن نيتشه من نقاد تلك النزعة ومع ذلك كتب فى أصول الأخلاق، ما الفرق بين البحث فى البدايات ووصف أنسابات (جينالوجيا) الأفكار؟ نقول إن ميشل فوكو بنيوي الاتجاه ومع ذلك كتب فى حفريات المعرفة، ما الفرق بين تاريخ المفاهيم وأرخيولوجيا المفاهيم؟ إذا كان هذان المفكران يرفضان التاريخية كنزعة ماذا يقبلان منها كمنهج؟

يقول البعض: التاريخية (هيسطوريسم) شيء والتاريخانية (هيسطوريسيسم) شيء آخر. الأولى طريقة للبحث فى حين أن الثانية تقرر حتمية التطور، تنفى حرية الفرد، تتحاشى الأحكام الأخلاقية، تؤلّه التاريخ فى شخص دولة أو طبقة أو فرد، وتدعو إلى الرضوخ والانقياد، فهي بالتالى التربة التى تثبت كل أشكال الطغيان والتعصب، لكن هذه المقولات توجد كلياً أو جزئياً عند رجال الدين وعند الديمقراطيين، عند أتباع ماركس وأتباع كونت ودوركهيم. إذا قبلنا أنها تحدّد حقاً التاريخانية وإذا اعترفنا أنها توجد بقدر ما فى مدارس شتى،

قلنا ضمناً إن التاريخية كمنهج بحثي تؤدي حتماً إلى التاريخية كاتجاه فلسفي . هل هذا صحيح؟

نستطيع أن نقرر أن التاريخية هي فلسفة كل مؤرخ يعتقد أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر، بمعنى أنه وحده سبب وغاية الحوادث، تعريف بسيط ولكنه غامض . اكتشف التاريخ كعامل مستقل عن إرادة الأفراد فازدهرت على أثر هذا الاكتشاف الدراسات التاريخية، ثم اعتبر التاريخ قوة قاهرة تحكم في مصير البشر فتعطلت بحوث المؤرخين<sup>(1)</sup> . كيف حصل هذا الانعكاس (القلب) الجدلي؟ كيف تحولت نظرية التاريخ من مفهوم إيجابي يساعد على البحث إلى مفهوم سلبي إحباطي يشل قدرات الباحثين؟ هذا هو لبّ المشكلة المطروح هنا، ما هو الطريق الأنجع إلى توضيح جوانبه وربما التغلب عليه؟ تبلورت فكرة التاريخ من خلال معارك متلاحقة ضد خصوم عدّة، يختلف الخصم من مرحلة إلى أخرى وباختلافه تنوع مظاهر فكرة التاريخ نفسها، لا بد إذاً من عرض مراحل تكوين تلك الفكرة إذا أردنا أن نحددها تحديداً واقعياً . وهل كان ممكناً أن نعرف التاريخية دون استحضار تاريخها؟<sup>(2)</sup>

## 2.2.6 التاريخ «موضوع» أو تاريخانية المؤرخ

ننتقل من قوله بوركهات السالفة الذكر: أصبحنا لا نفهم أياً من شؤون الماضي - كلمة، فكرة، حكم، نظام، سلوك، إلخ - إلا إذا عدنا بذهننا إلى ظروف نشأته واستحضرنا أسباب الزوال في المصطلح الإسلامي . هذا الموقف يبدو اليوم بديهاً، لكنه لم يكن كذلك قبل قرون قليلة، قبل الثورة الفكرية التي نتكلم عنها .

كيف حصلت؟ هذه نقطة اختلف فيها الدارسون . قال فريق إنها كانت ثورة ضد الثورة، أي رفضاً للثورة الفرنسية، لأصولها الفكرية والسياسية ولنتائجها القرية والبعيدة . وقال فريق آخر إن القطيعة تحققت في القرن الثامن عشر في صورة ردة على الفكر الكلاسيكي [أي ضد التقليد والاتباع] كما هو واضح في مجال النقد الأدبي والفني وكذلك في الدراسات الدينية . وقال فريق ثالث إنها بدأت مع حركة الإصلاح في القرن السادس عشر والنقد الموجه إلى كنيسة روما<sup>(3)</sup> . وعند كل فريق تتغير بالطبع ملامح النزعة التاريخية بتغيير نقطة البدء .

(1) نعرف شكايي المؤرخين المحترفين الذين يعيشون في أنظمة ديكتاتورية، يمينية أو يسارية .

(2) هانز غادامر، مشكل الوعي التاريخي، د. ف.، (بليس 1963) .

(3) باترفيلد؛ كاسيرر؛ ج. هوبرت (م. ص. ١٠٠) .

جورج نادل «فلسفة التاريخ قبل التاريخية»، دراسات في فلسفة التاريخ (1985)، ص 49 إلى 73 .

جورج هوبرت «جذور التاريخية في عهد النهضة»، تاريخ ونظرية، ج 7، (1965)، ص 48 إلى 60 .

الواقع أن هذه مراحل في اتجاه واحد يمثل تحرراً تدريجياً من المنطق التقليدي المعادي لعينية (خصوصية) الأشياء وتطورها، علماً بأن المنظور التقليدي يشمل الفلسفة الكلاسيكية اليونانية - الرومانية والفكر المسيحي. نفهم كيف ساهمت الحملة ضد تعاليم الكنيسة الكاثوليكية في اكتشاف مفهوم التطور عن طريق تحقيق النصوص واستجلاء المعاني الأصلية للكلمات المستعملة في الطقوس. ونفهم كيف تعمق هذا الحس بالتطور عن طريق نقد الأدب والفن الكلاسيكيين والتطلع إلى تعبير مباشر عن عواطف الفرد وتجارب المجتمع. ونفهم أخيراً كيف توجت هذه الحركة بنقد الطوباويات الرامية إلى إعادة بناء النظام الاجتماعي / السياسي / الأخلاقي / التربوي على أساس قيم مجردة يحددها العقل السليم والطبيعة الفطرية. كل واحدة من هذه القفزات الفكرية مزدوجة الاتجاه جدلية البنية: جانب منها يعادي التطور وهو الإيمان بأن الحق في الأوليات، وجانب يشجع على إدراك خصوصية الأحوال وتطورها. لناخذ مثلاً الحركة البروتستانتية. كانت ترمي إلى إحياء المسيحية الأولى، قبل أن يلحقها التحريف على يد بابوية روما، ولكنها كانت في الوقت نفسه تشير، ربما بدون قصد، إلى تأثير الزمان في تنظيمات وتعاليم الكنيسة، بحيث المطالبة بالعودة إلى المعنى الأول إقرار ضمني بأن الزمان يتحكم في كل التأويلات. كذا، كتابات القرن الثامن عشر تحتوي على مثل عليا أخلاقية / فكرية / سياسية، على مقاييس توظف لمحاكمة الحاضر الفاسد ولتمثل مستقبل فاضل زاهر، لكن تلك الكتابات تحتوي أيضاً على مقارنة بين مجتمعات مختلفة، ماضية أو حاضرة، دانية أو قاصية، والمقارنة تكشف حتماً عن الخصوصيات وكذلك عن التحوّل والتطور<sup>(1)</sup>.

ونلاحظ نفس التطور والإنجاز الفكريين في التأليف الإسلامي وإن توقف دون الوصول إلى غايته المنطقية. نلامس توجهاً تدريجياً نحو موضوعة التاريخ في منهجية أسباب النزول والنقاش حولها بين الشيعة والسنة، في آداب الرحلات، في الكتب المخصصة لطبقات الأمم والمقالات والملل والنحل، إلخ... انجاز توقف في الشرق بعد الحروب الصليبية وانهايار الدولة الفاطمية، وفي المغرب بعد سقوط الأندلس، وبقي منه بقية في الشرق الأقصى الإسلامي كما يدل على ذلك تكوين جمال الدين الأفغاني<sup>(2)</sup>.

يبدو واضحاً إذاً أن الشرط لاكتشاف موضوعية التاريخ هو تجاوز حدود تقليد [سنة،

(1) فكرة ألحّ عليها كاسير في مواضع عدة من كتابه عن فلسفة الأنوار. ركز على دور بولنبورك. رسائل في دراسة التاريخ (1735)، فينكلمان، تاريخ فنون العهد القديم (1764)؛ ديفيد هوم، حوار عن الدين الفطري (1779)؛ ديدرو، تعقيب على أسفار يوغانيل (1772).

(2) م. صا. ج 2، ص 427 إلى 430.



تراث] معين. في إطار التقليد الواحد يعاد دائماً المستجد إلى أصله لأنه يعتبر من البداية أنه مثل، صورة، انعكاس لفكرة معروفة، أما الحوادث الخارجية (الأخرى) - عجائب، غرائب، فرائد، بدائع - فهي مستجدات حقاً لأنها لا تماثل، لا تحاكي المعروف، فتحافظ حتماً على صفاتها الخارجية وتبقى بالتالي «موضوعية» أي موضوعية خارج الذات. في إطار التقليد الواحد لا خصوصية، لا عينية لأي حدث، وكذا لا تحول، لا تغير لأية فكرة معروفة. وبالمقابل، مجرد الانتقال إلى تقليد آخر، غير مألوف، يكشف عن عينية كل حادثة وتطور كل نظام فكري أو اجتماعي<sup>(1)</sup>. يكتشف التاريخ باكتشاف الاختلاف والمغايرة: كان هذا درس هيرودوت أبو التاريخ، وكان الدرس يبقى ملتصقاً بالذهن البشري لولا أفلاطون الذي قضى على هيرودوت بنظرية المثل، أبدل الأرض بالسماء وشبه الزمان بالكهف، فكان طبيعياً أن تصاحب العودة إلى الأرض - في أي ظرف كان - اكتشاف التاريخ من جديد. رفع الحجاب عن مجتمعات دارسة (يونان، روما، مصر الفرعونية، الهند السانسكريتية، فارس، إلخ...) وكذا عن أخرى نائية في أمريكا وأفريقيا. وحاول الباحثون فكّ ألغاز كتاباتها وفنونها وعقائدها ونظمها... وكانت المحاولة تعني في حدّ ذاتها رفض إغراقها (أي المواضيع المدروسة) في المألوف والحكم عليها بمقياس العادة، رفض العملية البديهية التلقائية التي تأسس بها/ عليها التقليد. لذا، عادى التقليد دائماً الإغراب، السياحة في الأرض وفي الزمان. إن الكتابات حول الشرق القديم أو المعاصر استغلت دائماً في أوروبا ضد الكنيسة.

أهم درس مما سبق هو أن التاريخ العام، بمعنى مجموع الحوادث المحفوظة عند مختلف شعوب المعمور، لا يمكن حشره في تقليد واحد، إ حالته بكيفية طبيعية تلقائية إلى عيون واحدة. فإما أن الدارس يتماهى كلياً مع تقليده ولا يمكن أن يؤرخ فعلاً للغير<sup>(2)</sup>، وإما أنه يؤرخ لذلك الغير فيجهد لينفصل - مؤقتاً - عن تقليده. هناك واقع لا فائدة في إنكاره وهو استعصاء التاريخ العام على من يريد ترجمته إلى تقليد واحد، فقبول هذا الواقع، الاستعداد النفسي لإصغاء إلى تقاليد «منكرة»، هو ما يسمى بالموضوعية. فهذه تمثل الوجه الآخر لموضعة التاريخ المحفوظ<sup>(3)</sup>. اندمج التاريخ لقرون عديدة في علم الكلام، فكان من الطبيعي أن يتحرر منه، أن يستقل عنه، لتتحقق الثورة الفكرية التي نحن بصدد وصف

(1) أمر واضح في الجدل بين المسلمين والنصارى أو اليهود. مفهوم التحريف تاريخي بالدرجة الأولى.

(2) انظر البيروني، مقدمة كتاب تاريخ الهند... ط سخاو 1887.

(3) موضوعية المؤرخ استعداد نفسي واختيار فكري، فهي سابقة على موضوعية (مادية) الشواهد. من هنا اختلاف مفهومي الموضوعية والوضعية. قد يكون الباحث موضوعياً حتى في المجهود السابقة على اكتشاف الشواهد المادية، فيكون موضوعياً غير وضعاني، وقد يكون لا يتعدى فحص الشواهد، فيكون وضعانياً ومع ذلك قد يحيد عن الموضوعية (أمثلة كثيرة في تاريخ المغرب المكتوب أيام الاستعمار).

معالمها، ليس على مستوى العقيدة بل على مستوى المنهج. لا يقول المؤرخ: هذا التقليد أفضل من ذاك، وإن جرى مثل هذا القول أحياناً أثناء سجال ساخن، بل يقول فقط: واجب عليّ أن أنصت لكل تقليد على حدة، مستقلاً عما سواه، وبخاصة عن تقليدي أنا المؤرخ. هذا هو درس كتاب عهد النهضة (جان بودان واتيان باسكيه) وفلاسفة القرن الثامن عشر (مونتسكيو وهردر).

أهمل هذا الدرس لعدة سنوات إذ انحصر همّ الباحثين في السجال بين أنصار وأعداء الثورة الفرنسية، فكان من المفيد، بل من الضروري، البحث عن الجذور البعيدة وإعادة الاعتبار إلى أولئك المفكرين الذين أرسوا قواعد الفكر التاريخي. لكن لا يجب المبالغة في هذا الاتجاه وجعل القارئ يظن أن التاريخانية كانت موجودة بكل مقوماتها قبل القرن التاسع عشر. إن مفهوم التاريخ، رغم كل ما قيل، لم يكن الأساس في تفكير مصلحي عهد النهضة وفلاسفة التنوير. كان هؤلاء يؤمنون بحق مطلق ويدافعون عن حقائق وقيم صالحة لكل زمان ومكان، يرفعون شعار التعددية والموضوعية لإضعاف الخصم (كنيسة روما) دون أن يتصوروا أبداً أن النقد نفسه قد يوجه إليهم يوماً ما. لم يدركوا قط أن التقليد هو أيضاً جزء من التاريخ وله بذلك موضوعيته. تبدأ الثورة الفكرية الحققة، تلك التي يعنيها مينكه وغيره، مع نقد فلسفة الثورة الفرنسية<sup>(1)</sup>.

يمثل روسو الديكارتية في حقل الاجتماعيات. يريد إعادة بناء المجتمع، كما أراد ديكارت إعادة بناء العقل، انطلاقاً من مسلمّات بديهية قطعية. أولها أن الفرد حرّ عاقل، وأنه يتعاقد طبعياً مع أمثاله لتأسيس نظام اجتماعي يحفظ لكل عضو مشارك فيه الحقوق التي كان يتمتع بها من قبل. هذا هو البند الأساس في العقد، هو الأصل والمقياس، به يحكم على كل نظام قائم بالصحة أو البطلان، به يبدأ التاريخ الحق. وهكذا يلغى من سجل الإنسانية القسم الأوفر من أخبار الماضي، صحيح أن هذه النظرة العقلانية المتطرفة خاصة بروسو، لم يشاركه فيها جميع فلاسفة التنوير، لكن نلاحظ أن فولتير، الذي نقد روسو من هذه الوجهة، يصل بطريق مختلف إلى الغاية نفسها. فولتير هو الرجل الذي أشاع فكرة العهد الوسيط كمهد ظلم وظلام، هو الذي استهزأ بمونتسكيو لأنه سوّد بدون أي هدف إصلاحية صفحات وصفحات عن القانون الفيودالي الجرماني، هو الذي قال إن على المؤرخ أن لا يهتم إلا بالأحداث الدالة على إنسانية وعقلانية بني آدم وأن يهمل كل ما يدل على حماقاتهم وجهالهم... كتب فولتير، عكس روسو، كتاباً في التاريخ، ولكن تاريخه مهمل، غير سميّك ولا عميق، والسبب في هلهلة ما كتب بصفته مؤرخاً هو الحكم الذي أصدره مسبقاً كفيلسوف

(1) برنار غروتيوزن، فلسفة الثورة الفرنسية (باريس، 1956).

مصلح . عندما يتعلق الأمر بهدم نظام وإيداله بآخر، لا يهم أن نطلق من عقلانية روسو أو أخلاقية فولتير إذ، في كلا المنظورين، يفقد التاريخ ثقله وتماصكه . من يقول بلا عقلانية أو بلا أخلاقية هذا النظام أو ذلك، يقول بالضرورة إن التاريخ متقطع مهلهل إذ يؤمن أنه يستطيع محوه بجرّة قلم وبأغلبية صوت . بالنسبة إليه مفهوم الحقوق التاريخية متناقض في ذاته، لا يستقيم عقلاً ولا يقوم فعلاً .

تتلخص الثورة التاريخية في نفي هذا المنظور الانتقائي . هل يصحّ أن نلغي من سجل الماضي فترات كاملة بدعوى أنها، في نظرنا، سخيفة أو جاهلة؟ هل يصح أن نفرّق بين تاريخ شريف (يصوّر تقدم الإنسانية العاقلة) وتاريخ حقير دنيء (يصف أحوال إنسانية همجية)؟ هل يصح أن نتصور أن تقليداً ما، أي تاريخ جماعة معينة، باءت منخور إلى حدّ أنه ينهار بمجرد أن يحكم بطلانه فرد أو جمع قليل من الأفراد؟ هذه تساؤلات طرحها خصوم الإصلاح الذين حكموا مسبقاً بحتمية فشل الثورة<sup>(1)</sup>، بيد أنهم، رغم أو بسبب اختياراتهم المحافظة، أثاروا قضية بالغة الخطورة ألمحنا إليها في المقطع [5.4.2] هل التاريخ تاريخ في كل لحظة من لحظاته أم هو تاريخ في لحظة معينة واحدة، الأخيرة مثلاً؟ إذا كانت الأولى كيف يستطيع المؤرخ، الذي يعيش حتماً في لحظة معينة واحدة، الأخيرة مثلاً؟ إذا كانت الأولى كيف الصحيح؟ وإذا كانت الثانية، يستطيع أن يفهم الأخيرة وبالتالي التاريخ كله، لأنه يعيش فيها، لكن سينظر بالضرورة إلى اللحظات السابقة على أنها مجرد تمهيد وتخطيط . كان جواب التاريخانيين الأوّل، أعداء الثورة الفرنسية وفلسفة التنوير، من الإطلاق والصرامة إلى حدّ التبسيط والاحجاف . لم يتعمّقوا في المسألة وسلّموا بأن المؤرخ يستطيع أن يدرك مباشرة وبداهة كل فترة من فترات الماضي . وهذا هو مضمون عبارة رانكه الشهيرة : «كل حقبة من التاريخ هي في جوار الله، قيمتها في ذاتها وليس في ما ترتب عنها» . (1854)، فكرة صاغها باترفيل هكذا : «لنتصور، يوم الحشر، كل الأجيال واقفة تحت نظر خالقها، فلا ميزة يومذاك لجيل على آخر» . (ص 107) . كل الأزمنة متساوية من منظور الأزل، كل الحقائق الآنية تعكس بالقدر نفسه الحق المطلق . إذا ما حصل تفاوت بين الأزمنة أو بين الحقائق الآنية، فلا أزل ولا حق مطلق . يبدو الموقف التاريخاني وكأنه مجرد تكريس للتقليد، لكن عند التحقيق يتضح أن الأمر ليس كذلك : إن التساوي بين الحقب لا يحصل إلا في منظور الخالق، فهل يجزؤ المؤرخ ويدّعي أنه يرى الماضي من نفس المنظور؟ في هذه النقطة بالذات تكمن كل الشبهات . واضح أن المرء يستطيع أن يطلق من قولة رانكه وينتهي إلى موقف فولتير، الفرق الوحيد هو أنه سيحكم حكماً إيجابياً على كل الحقب عوض أن يحكم إيجابياً على بعضها

(1) برك الانجليزي، فيخته الألماني، دي مسترويونالد الفرنسيان . لخصّ تين آراءهم في الجزء الأوّل من كتابه أصول فرنسا المعاصرة .

وسلباً على بعضها الآخر. لذا، تفرّعت التاريخانية، على مستوى الاختيار الفلسفي، إلى اتجاهين: الأول تقليدي ديني وأحياناً غنوصي يتكلم فيه المؤرخ كلام العارف المطلع على أسرار الكون، والثاني إنسي دنيوي موضوعي يقول فيه المؤرخ ما يستطيع أن يقوله مخلوق محدود القدرات. وهكذا يجوز أن نقول إن التاريخانية بفرعيتها كانت خطوة حاسمة على طريق علمنة الفكر التقليدي. من يقول إنها تؤلّج التاريخ ينسى أنها في الوقت نفسه تتؤلّج التاريخ من السماء إلى الأرض. تبدو وكأنها تقول مع رانكه بالكشف وفتق حجب الغيب، لكنها تقول وبالعبارات نفسها، مع فوستل وديلتاي إن الإنسان لا يتخلّص أبداً من قيود الزمان.

هذا فيما يتعلق بالمفكرين عامة، أما المؤرخون المحترفون فإن ما غيّر منظورهم تغييراً تاماً هو الجانب المنهجي. نقرأ اليوم كتابات فولتير التاريخانية فندرك أنها سطحية، أقرب إلى رسائل فلسفية، توظف لأغراضها الدعائية وقائع الماضي، منها إلى دراسات تاريخية حقيقية. نشعر أنه يحوم فوق الأحداث ولا يراها أبداً في أعيانها، بل يراها دائماً كأمثلة على فكر ومفاهيم، كل ذلك اعتباراً لأن التاريخ المفيد هو الذي يهمل خرافات المعاجز ويقتصر على وصف تقدم الإنسانية نحو كمال العقل. نقول اليوم إن مثل هذا الموقف يتنافى الفكر التاريخي رغم أنه كان في وقته حافزاً على استقصاء الأخبار وعلى النظر فيها. نقول اليوم إن المرء لا يكسب الحس بالتاريخ إلا إذا رفض الحكم المسبق وتحاشى أخذ الحقبة التي يعيش فيها مقياساً للحكم على باقي الحقب، إلا إذا اجتهد لإدراك عينية، خصوصية كل حقبة. وهذا يعيد الاعتبار إلى عمل المفتشين على دقائق الأخبار، ذلك العمل الشاق الذي خطا خطوات كبيرة في القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر قبل أن تنال من سمعته سخرية فولتير وزملائه. في هذا الإطار نفهم مغزى كلام رانكه: «لقد ادّعى البعض أن التاريخ محكمة الماضي ومدرسة الحاضر لتنتفع به أجيال المستقبل. إن عملي هذا لا يتطلّع إلى تحقيق مثل هذه الأهداف السامية وإنما يرمي فقط إلى وصف حوادث الماضي كما حدثت فعلاً (1824)». إذا لم نضع هذه العبارة مقابل ما دعا إليه يولينجبروك، فولتير، جيون وحتى مونتسكيو، الذين لم يفصلوا التاريخ عن الأخلاق والفلسفة وإن فصلوه عن الدين وعلم الكلام، إذا لم نتذكّر استهزاءهم بالبحاثين جماعتي الدقائق والجزئيات والرافضين لأية فكرة عامة، لا نفهم لماذا أخذها المؤرخون المحترفون دستوراً لهم ووضعوها في مرتبة يمين ابقرات بالنسبة للأطباء. كما لو كان رانكه يؤكد لهم: اجتهدوا وابحثوا في الجزئيات مهما دقت وبدت تافهة، كلها داخلية في خطة خفية. هذه عودة إلى موقف تقليدي، لا شك، ولكن في ظروف ملائمة جداً لازدهار البحث الموثّق. أمام هجمة أنصار الثورة الديمقراطية، فتحت الكنائس، وعلى رأسها كنيسة روما، والأديرة وقصور النبلاء خزائنها بغية الدفاع عن حقوقهم المادية والأدبية، وانفسح بذلك المجال لإحياء الماضي، حسب عبارة ميشله، ولا أدل على ذلك من ازدهار الهائل الذي عرفه تأليف

تشير كل هذه التطورات إلى أمر واحد: الاقتناع بموضوعية التاريخ، أي باستعصائه على ذاتية الباحث. إن أخبار كل حقبة، مهما بدت لنا نافذة سخيفة منكورة، هي في كل الأحوال خارجية عنا، غير متقادة لنا، غير متأثرة بحكمنا الشخصي عليها. تمثل وحدة متماسكة - اللغة موافقة للفكر، اللباس للتصرف، السلاح للحياة الاجتماعية، الخ. - لا بد إذاً إما من الإمساك عن الكلام في شأنها وإما من البحث عن كل ظاهرة من ظواهرها، لا الاكتفاء بالبحث عن بعضها وتخيل الباقي. وعند اكتمال الصورة، ولو نسبياً، يعود من العبث الحكم عليها بغير مقاييسها. التاريخ شأن موضوعي لأنه خارج ذات الباحث، والباحث يكون موضوعياً بقدر ما يقدم منطق ما يدرس على منطق هو. لذا، قيل إن المؤرخ، إذ يؤرخ، لا ينتمي إلى بلد بعينه ولا إلى وطن بعينه، أي إنه يتعمد عدم الانتماء<sup>(٢)</sup>.

على مستوى المنهج لا فرق بين رائكه، الذي ينعت بالتاريخاني، وفوستل الذي ينعت بالوضعاني، وأكتن الذي ينعت بالليبرالي. هؤلاء أعلام التاريخ النقدي الاحترافي، يهتمون بالجزئيات، بالأحداث في أعيانها وليس في عيونها، يخضعون لمنطق الحقبة المدروسة، يتحاشون الأحكام الشخصية (أثناء البحث)، يعترفون بحدود المعرفة التاريخية في إطارها البشري، يلمحون على خصوصية تطور كل من الأوضاع. أين توجد نقطة الاختلاف بينهم؟ في المغزى والقصد. التاريخاني هو من يدعي أنه يدرك مباشرة غاية التاريخ في عملية ذهنية تشبه الكشف، في حين أن الوضعاني لا يفترض أي مغزى ويقول إن هدف التاريخ هو معرفة التاريخ، أما الليبرالي فإنه يؤمن أن موضوعيته، أثناء البحث، لا تمنعه في آخر المطاف من إصدار حكم أخلاقي على حوادث الماضي<sup>(٣)</sup>. يمكن القول من هذه الزاوية إن كل مؤرخ محترف هو وليد الثورة الفكرية التي ردت الاعتبار إلى التاريخ بنقد عقلانية القرن الثامن عشر<sup>(٤)</sup>. أجمع المؤرخون المحترفون، ولا يزالون، على الجانب المنهجي من التاريخانية،

(1) نذكر من المؤلفين في هذا الفن والتر سكوت، كلايست، بالزاك ودوما، مانزوني، بوشكين..

(2) قد يقال: أو لم يكن تاقبت موضوعياً في كلامه عن الجerman، وفولتر عن الروس والترك، والسنين من المسلمين عن الشيعة، إلخ؟ يجب الانتباه إلى أن موضوعية هؤلاء كانت تخفي نقداً مبطناً لمجتمعاتهم. الموضوعية التي نعني هنا لا تحتاج إلى الثورة على المجتمع الأصلي بل تتطلب فقط الانفصال الموقت عن الذات. وانك بروستاني، بروسي، محافظ، ومع ذلك كتب بموضوعية حول البابوية، حول الأتراك، حول الانجليز، إلخ..

(3) باترفيلد، ص 88 إلى 95 (مسألة علاقة أكتن برانكه).

(4) في إطار التأليف الإسلامي لا يسع المؤرخ المحترف، رغم ميوله الشخصية، إلا أن يكون بجانب مدرسة الأثر وضد القتالين بالرأي.

بحيث لا يتصورون عملاً تاريخياً حقيقياً إلا في حدود ذلك المنهج وحسب شروطه. ما هو الجانب الذي يرفضونه عادة والذي ميز التاريخانية كمقيدة وكاختيار فلسفي؟ النقطة العويصة هنا هي التالية: هل موضوعة التاريخ تقود حتماً إلى تأليهه أم لا؟ بعبارة أخرى، هل كل مؤرخ تاريخاني الاختيار حتى وإن ادعى العكس على مستوى المنهج؟.

## 6.2.3 الغاية أو تاريخانية الفيلسوف

البحث الذي يقوم به المؤرخ المحترف يبقى، على دقته وتقنيته، برّانياً عن الإنسان لأنه يدرس التاريخ كموضوع، كجسد جامد. قلنا إن هذا هو المكسب المجمع عليه في ما سمي بثورة النزعة التاريخية، لكن التاريخاني يقول ويؤكد: هذه خطوة أولى فقط يجب أن تتبعها خطوة ثانية وإلا بقيت عقيمة. بعد وصف التاريخ كمادة يأتي دور التضمين، أي الإدراك، الكشف عن المغزى، تحويل البرّاني إلى جوّاني حتى يصبح المدرّس جزءاً من ذات الدارس، وإلا ما كان إدراك ولا تاريخ وإنما مجرد جمع وتصنيف للمادّيات. الفهم لا يتم إلا في إطار تلك العملية المتواصلة التي تمكّن البشرية من تعميق وعيها بنفسها، لأن المعنى الذي يجب إدراكه هو في الحقيقة حاضر مسبقاً باعتبار أن ذهن المؤرخ ليس سوى محصلة كل التطورات التاريخية، وعى أو لم يع. بها المؤرخ، والوعي بها هو بالضبط الإدراك والفهم، وبالفهم (الإدراك، التحصيل، الإحياء، التحريك، إلخ...) يستطيع المؤرخ في آن أن يربط الأحداث فيما بينها وأن يتمثل كل حدث على حدة. أما التساؤلات حول هاتين النقطتين (الربط والتعيين) التي تطفح بها كتابات المنهاجين والمعرفيين، فإنها تبدو غير وجيهة للتاريخاني؛ يرى أنها تصوّر ما يجري في ذهن المؤرخ على غير صورته الحقيقية إذ تغفل النقطة الجوهرية وهي أن التاريخ لا يكون تاريخاً إلا بعد أن يُحال إلى مفهوم، والمفهوم، في ذهن المؤرخ، شأن خارجي وذاتي في آن، سلسلة أحداث مترابطة وكلها حاضرة، فيستطيع الذهن أن يميز كل حدث كحلقة ضمن سلسلة. إذا لم يتحقق التمثل على هذه الصورة لا يكون تاريخ وإنما وصف لأشياء متناثرة، أي علم موضوعي للمادّيات<sup>(1)</sup>.

لا يدعي التاريخاني أن هذه عملية خاصة به وحده، بل يقول إنها تحصل كلما فهم المؤرخ ما يدرس وفهم منطلق ما يفعل. هذا بوركهارت، الذي أخذ عن رانكه المنهج دون الفلسفة، يكتب: «كل منا يظن أن زمانه يتوّج ويلخص كل الحقب السابقة في حين أنه ليس

(1) نفهم كيف ساعدت التاريخانية في نشأة العلوم الاجتماعية، بالكشف عن التاريخ كموضوع وكتسق، وكيف فلتتها في فترة لاحقة بطرح قضية المغزى والمقصد. العلوم الاجتماعية تصف وتصف لظواهر التواتر والاطراد وبذلك تمهد الطريق للعمل والإنجاز، لكنها لا تعنى بالغاية ولا تعين على الفهم.

سوى إحدى الموجات المتدفقة عبر القرون». (ص 286). نسبة يتشبع بها كل من يدرس التاريخ الثقافي بما يحوي من قيم متناقضة، إلا أن كروتشه يرى فيها دليلاً على أن المؤرخ السويسري لم يفهم حقيقة صناعته وبالتالي لم يدرك كنه موقف رانكه. يقول: «الغى [بوركهارت] التاريخ كسلسلة متواصلة من الأعمال المتجددة وتصوّره على شكل عودة دورية لأنماط قارة، لكن هذا التصور ينفي التاريخ نهائياً إذ التاريخ تاريخ لأنه لا يعود ولأن كل عمل فيه يتميز بخصوصية ذاتية». (97) بيد أن الموقف الذي يحيل عليه كروتشه لم يكن بذلك الوضوح عند رانكه وأقرانه، لم يحرّر ويدقق إلا بعد قرن من التمهيع، بعد أن أفرز ديلتاي مسلمات هيغل ورانكه وبعد أن شرح كروتشه تحليلات ديلتاي. وهذا التطور نفسه، هذا الاسترسال في الدقة والاتضح، يرى فيه التاريخاني حجة قوية لصالح موقفه، تدلّ على أن التاريخانية ليست إحدى الفلسفات والنظريات بل إنها منطق التاريخ إذ -يعني- نفسه، مرحلة تتوّج مراحل سابقة، مكسب يعني مكاسب أخرى مثل إبداع الرموز واختراع الحروف وتسجيل الأخبار والنظر فيها واستخراج العبر منها. ويستخلص التاريخاني: إنّ اعتبار التاريخ كمفهوم والوعي بذلك هو التاريخانية، لا أكثر ولا أقل، وأما نفي التاريخانية وبالتالي نفي التاريخ والاكتفاء بالوصف دون الاهتمام بالمعنى.

يبدو واضحاً أن لا اتفاق، في هذه النقطة، بين التاريخاني والوضعياني. كلاهما يستعمل الكلمات نفسها (تاريخ، موضوع، ذات، غاية، قانون، حتمية، حرية...) ويعطيها معنى ينقل على الآخر. فلا عجب إذا تعذّر التفاهم بينهما وأدّى دائماً النقاش بينهما إلى حوار بين طرفين.

سبق أن أشرنا [5.4.2] إلى وجود تصورين لتحقيق الغاية في التاريخ: الأول تراكمي عند غالب كتاب القرن الثامن عشر، والثاني تجسدي. لا جدال في أن التاريخانية كمنهج دراسي قد توافق كل واحد منهما، ونرى بالفعل كونت الوضعاني، تلميذ كوندورسه، يلتقي في نقاط عديدة مع ماركس تلميذ هيغل التاريخاني، لقاء يتسبّب عادة في شبهات كثيرة. غير أن التاريخانية كفلسفة لا تحتل إلاّ التصور الثاني لأنها نشأت أصلاً على أساس تفنيد الأول. لذا، تتفق مع المنظور التقليدي، والمسيحي بخاصة، وهذا ما حاول أن يوضّحه كارل لوفيت من خلال جرد الاسطوغرافيا [3.1]. كان الدارسون قد نبّهوا إلى الجانب الثيولوجي في كتابات هيغل الشاب وبيّنوا علاقة مفهوم الجدل والوساطة عنده بمفهوم التجسيد في كلاميات النصراني، كما نبّه آخرون على أن ديلتاي اشتهر أول ما اشتهر بتحليلاته لتلك الكتابات الهيغلية بالذات في الوقت الذي كان متأثراً (أي ديلتاي) بمتكلم معاصر لهيغل هو شلاير ماخر، وأن منهجيته هي في أساسها تأويلية (كيف يفهم الأمر الإلهي عبر تجسيدهاته

في الزمان). يضع ديلتاي، عبارات تكاد تكون ثيولوجية، التاريخ كماديات، كجسديات خاضعة لقوانين مطردة وبالتالي قابلة لمنطق التفسير، ثم يضع التاريخ كروح يدرك فقط بالذوق والتجربة والمعاناة. روح التاريخ (غايتة، معناه، مغزاه، مقصده، إلخ) مجسّد في كل حقبة وفي كل حادثة. جسد الحادثة يجب أن يدرس بدقة وأمانة، جسد الحقبة موضوع لا يتخيّله المؤرخ وإنما يجهد ويثابر كيما يتمثّله على وجه يقارب الواقع، ولكن في كل الأحوال الوصف غير الفهم والتفسير غير التأويل. مادة الوصف والتفسير تتنوّع وتختلف فيما حاصل التأويل، المفهوم الذي يدركه الباحث، واحد يتجسّد دون ما تغيير لأنه روحي الطبيعة (ص 178).

هنا نقف في مفترق الطرق، في نقطة الانعكاس الجدلي حيث تكمن قوة وضعف النظرية التاريخانية. انطلاقاً من التحليلات نفسها قد نتّجه إلى نسبية تامة مطلقة وبالتالي إلى تفتيت التاريخ فيسهل على الخصوم نقد التاريخانية وإحياء فلسفة أصولية ما وراثية، وقد نتّجه نحو المطلق - داخل - التاريخ، المطلق - في - الزمان، فنحاذي إن لم نفتحم ميدان الكلاميات. والاتجاهان معاً موجودان عند ديلتاي. يقول: «كل شيء نسبي، الروح وحده مطلق يتجلّى في الكون كله، وحتى الروح لا يمكننا أن ندركه دفعةً واحدة وعلى صورة تامة، ندرك منه كل مرة صورة جزئية تكون قد أدّت مهمتها إذا ما استجابت لحاجيات العصر». (ذكره لوفيت ص 150). المعنى واضح، هذا ما نظن عند القراءة الأولى، ولو قُيت نفسه يسوق الفقرة على أنها تعبير دقيق وشامل للبّ التاريخانية: كل حقيقة هي مغزى الزمان الحاضر، الحاضر هو الذي يعطي للماضي معناه الحقيقي، التاريخ هو وحده المطلق، الحقيقة دائماً تاريخية أي منوط بالزمان. لكن هذه النسبية (العادية) ليست وفقاً على التاريخانية، بل هي أكثر اتصالاً بتصورات فلاسفة التنوير وبعض الكتاب الكاثوليكين. لا بد أن يكون في مقال ديلتاي معنى آخر، لذا تكلمنا على نقطة انعكاس تفهم في ضوء التطورية أو في ضوء التجسيد. أصل الشبهة هو بالطبع مفهوم الزمان، وبخاصة مفهوم الحاضر. إن مفهوم التقدم في فلسفة التنوير لم يعد أن كان عبارة علمانية على مفهوم الرعاية الربانية في الكلاميات المسيحية<sup>(1)</sup>، فكيفما نظرنا إلى عملية تكوين الفكر التاريخاني، لا يسعنا إلّا القول إنها ورثت المفهومين معاً. صحيح أنها، كما أوضحنا، تعطي للزمان ثقلًا وسماكة وموضوعية لا نجدّها في الاتجاهين السابقين، لكن، كل هذا، داخل أم خارج وعي الإنسان؟ هنا بالضبط نقطة الانعكاس.

إذا كان التاريخ تاريخاً في كل لحظة وفي كل حقبة (مسلمة رانكه والتاريخانية الأولى)،

(1) قارن: «إن الهدف الحقيقي من تأليف هذا الملخص ليس عرض توالي الأزمنة، بل جعلكم تتأملون داخل تعاقب القرون سنّة شعب الله» (يوسوب، مقدمة) «إن الإنسان يخطو خطوات، يتقدّم متقدّماً لخطّة لم يرسمها، بل لم يعرفها أصلاً، ينجز بذلك وحرية، عملاً ليس من اختياره». (غيزو ص 230).



إذا كان الروح واحداً عبر تجسيدات مختلفة متوالية (خلاصة ديلتاي والتاريخانية الثانية)، فلا غرابة إذا قال بعض التاريخانيين إن التاريخ (مفهوماً، روحاً) يتجسد (يحلّ) في رجل، في دولة، في ثقافة<sup>(1)</sup>. لقد لاحظنا في الفصل المخصص للمبحث [5.2.2.4] أن المؤرخ المحترف لا يتمثلها إلا بعد أن يتصور مسبقاً وحدة إنشائية [5.2.5.2]، وهذا أمر عام يهمّ المؤرخ كمؤرخ، فإين يفترق إذاً الوضعاني عن التاريخاني؟ أين ينتهي المنهج المتّفق عليه وتبدأ الفلسفة المختلف فيها؟ إن الوضعاني الوفي لمبادئه يرفض كل تألفة مهما كان نوعها، ولا يكتب إلا تقارير حول «حالة البحث» فيصّل إلى القول بتفتّت وبثرة الحوادث، والوضعاني الذي يؤلف ويتأقّن في التألفة فإنه يعارض مبادئه ويقف ضميناً على أرضية خصمه. أما التاريخاني فإنه يقول بالتألفة بل يذهب إلى حدّ التأكيد مع ديلتاي أن التاريخ يتجسد دائماً في بطل وأن أعلى درجات التأليف هي السيرة. عندئذ يبدو قوله وكأنه مجرد إحياء للتقليد بل للكلاميات، لكن التاريخانية المنطقية إنما جاءت كحصىلة إشكالية معرفية، كجواب على سؤال كانطّي: ما هي حدود المعرفة التاريخية؟ إذا تتبّعنا التحليل السابق حول الفهم وحلول التاريخ مفهوماً في ذهن المؤرخ - إذ- يدرك، «م» في اصطلاحنا [8.4.1]<sup>(2)</sup>، أمكن أن نستتج أن معرفة «م» مطلقة ومحدودة في آن: مطلقة إذ لا يوجد مُدرك خارجها، الماديات خارجية، كثيرة ومبشرة، لكن مغزاه الوحيد حاضر في ذهن «م»؛ ومحدودة لأنها تجري، ولا يمكن أن تجري، إلا داخل الزمان. نقطة الانعكاس هي: أين يوجد «م»؟ في زمان مستقرّ، في حاضر سرمدّي، في مقعد الأزل أم لا؟ ماذا تعني بالضبط النسبية المطلقة (أو المطلق المحدود) التي يقول بها التاريخانيون؟ هل تعني أن المطلق يتجسد فعلاً في الزمان وهذه عقيدة لا يمكن الاستدلال عليها، أم تعني فقط أن التاريخ مفهوم بشري ولا يمكن أن يكون إلا بشرياً، وهذا موقف قريب مما يقول به الوضعانيون؟ يرى البعض أن التاريخاني يناقض نفسه دون أن يعني بذلك [ليوستراوس ص 40]. لماذا لا نقول ان التناقض إن صحّ، هو انعكاس للواقع نفسه. ينبّه التاريخاني أن من يقول (كل حقيقة في التاريخ) ومن يقول (الحقيقة الحقّة خارج التاريخ) يتيمان إلى التاريخ نفسه، كلام كل واحد منهما نسبي ومطلق في آن. ما لا يمكن إنكاره هو أن التاريخاني طرح قضية فلسفية وراح يبحث عن الجواب في التاريخ: تجاوز بذلك حدود صناعة المؤرخ فأثار نقمة الوضعانيين، ولم يأت بنتيجة مقنعة فأغضب الفلاسفة. إزاء هذا النقد المزدوج اختار بعض التاريخانيين أن يؤلّوا مقالاتهم تأويلاً لا ادرياً فأرضوا الوضعانيين ولكن سقطوا في تناقض منطقي، واختار البعض تأويلها «كلامياً» فحافظوا

(1) من هنا القول إن التاريخانية تبرر نظرياً كل أنواع الطغيان والحجر [8.3.3].

(2) نذكر أن «م» في اصطلاحنا ليس كل من يكتب في التاريخيات بقدر ما هو المؤرخ الواعي بتاريخيته هو، بموقفه إزاء الزمان. [8.3.7].

على المنطق والانسجام ولكنهم انحازوا كلياً إلى التقليد. مهما يكن من اختيار التاريخاني الفرد، يبقى السؤال الأصلي، المثير للمقلق، مطروحاً على الجميع: أين مغزى التاريخ إن لم يكن داخل التاريخ؟

## 2.4.2. القصد أو تاريخانية البطل

ألح كثير من الدارسين على علاقة التاريخانية بالقصد في الأعمال البشرية، وربط بعضهم هذه البراغماتية بالنسبية والتبعية. في الواقع علاقة مفهومي التاريخ والقصد أعمق من ذلك بكثير<sup>(1)</sup>. لنعد إلى مفهوم القانون المطرد، كيف يفهمه كل من التاريخاني والوضعايني؟ يكتسي مفهوم القانون (أو الناموس) ثلاث صور:

(1) صورة العلاقة الضرورية المطردة بين ظاهرتين أو أكثر، ومثل هذا القانون الاستقرائي يوجد في الاجتماعيات أو النفسانيات، لكن بما أنه غير خاص بالبشر ولا بفترة دون أخرى فإنه غير تاريخي بالتعريف؛

(2) صورة سلسلة متواترة من مراحل التطور في كل مجتمع، كما عند ابن خلدون وفيكو وكونت وماركس، هذا التصور مرتبط بموضوعية الحقبة (المرحلة) في إطار تقويم واحد [5.2.4.5]، وواضح أنه غير خاص بالتاريخانية؛

(3) صورة التجربة المتواترة، أي القانون الذي يتكرس أثناء التاريخ بسبب الاعتبار والتمثل والتقليد، وهذا التصور هو الذي يهمننا بخاصة<sup>(2)</sup>.

لننظر في النسق التالي: يتمعن بوليب في أخبار اليونان والرومان ويسجل تماثلات وتوافقات يعتقد أنها تشكل دروساً مفيدة لكل رجل دولة في المستقبل، يأتي بعده تيت - ليف فيؤلف تاريخ روما في ضوء هذه الاستنتاجات، ثم يأتي ماكيافلي فيعمم دروس تيت - ليف وبعده مونتسكيو وأخيراً المفكرون الألمان الذين درسوا علاقة الدولة بالتاريخ<sup>(3)</sup>. ضمن هذا

(1) في المقدمة فصل مهم وغامض، لا يوجد في كل الطبقات، تحت عنوان «في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»، يقول فيه ابن خلدون: «الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع؛ فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علمه أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها ولا يمكن لإضاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ... وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله...» (ص 838 إلى 839).

(2) انظر ازدواجية كلمة تقليد: التقليد بمعنى التشبه هو أصل التقليد بمعنى الإرث والتراث. نفس الملاحظة بالنسبة لكلمة سنة.

(3) مينكه، مذهب مصلحة الدولة في التاريخ الحديث (1924).

النسق نرى كيف تزيد الثوابت اتّصافاً ودقّة مرحلة بعد مرحلة. ما كان في البداية مجرد مصادفة واتفاق يكتسي بعد حين صورة القاعدة المطردة، لكن هل هذه القاعدة من صنف قوانين الاقتصاد أو الديمغرافية؟ الثوابت التي نعني، وهي من الصنف (3)، تعتمد على قوانين الطغس أو التغذية أو التجارة، وهي من الصنف (2)، كما نرى ذلك عند ابن خلدون ومونتسكيو، ولكن تختلف عنها جوهرياً بدليل أن الإخباريين القدامى أفزوها مع جهلهم بما هو الاقتصاد. إنها قواعد عملية، نصائح سلوكية، تعود متواترة بعد أن يرصدها الناظر في الأخبار وبعد أن يجربها رجال السياسة جيلاً بعد جيل، فهي ثوابت إنشائية، لا هي أوامر قسرية ولا هي علاقات عضوية بين الأشياء. فهي قواعد تاريخية بمعنىين: تؤثر في توجيه الحوادث، تعمل إذاً في حقل التاريخ من جهة، ومن جهة لا تستمرّ إلا باستمرار الإرادة التاريخية، كلما غابت هذه، كما يحصل عادة في عهود الانحطاط، تنسى تماماً وتذوب السياسة في القدر المكتوب والقانون في البخت. ماذا يعني الانحطاط والتقهقر سوى أن المجتمع ينحطّ، يهوي من التاريخ إلى الطبيعة، وحينئذ يخضع بالطبع لقوانين من الصنف (1) وربما كذلك من الصنف (2)، لكن تمّحي منه القوانين من الصنف (3) ونعرف أن الأخبار تتحول في هذه الحال إلى نوادر ومُلح.

يخطئ من يدّعي أن التاريخانية تؤمن بالاحتمية دون أن يوضّح أي احتمية يقصد؟ احتمية القوانين من الصنف (1) التي هي طبيعة/ عامة/ مطلقة أو احتمية القواعد من الصنف (3) التي هي خاصة بالإنسان التاريخي؟ الأولى، في نظر التاريخاني سابقة على التاريخ (قبتاريخية) إذ تعمّ الإنسان والحيوان وحتى الجماد، أما الثانية، التي تهّم وحدها التاريخ، فليست احتمية طبيعية، كما أوضحنا، بل احتمية إرادية، تدلّ على أن المجتمع قرّر أن يكون تاريخياً وأن يستمرّ في نفس الاتجاه، بعبارة أدق، تثبت تلك القواعد ما دام الإنسان واعياً بأنه كائن تاريخي [أورخاني] ليس إلا. التاريخ في هذا المقام يرادف السياسة، والوعي يرادف العزم/ الإرادة/ المبادرة. الاحتمية في هذه الحال هي قانون الذات لا قدر مفروض عليها من الخارج<sup>(1)</sup>. إذا تعكّر أو خفت أو انطمس الوعي، غابت السياسة ومعها التاريخ فتعود التاريخانية، كنظرية عامة، غير ذي موضوع إذ ينحل الكل في الطبيعة الجامدة. يواجه الإنسان باستمرار هذا الاختيار: اما الوعي بأنه كائن تاريخي ليس إلا فيقبل عن طواعية تطبيق، إحياء، تمرير الثوابت

(1) فكرة مبطنة في تحليلات كثيرة عند ابن خلدون، خاصة عندما يعارض العمران البدوي والعمران المدني يربط السياسة والتاريخ بالهوية البدوية لأن البدو جعلوا من قانون طبيعي قانونهم الوجداني، في حين أن سكان المدن خاضعون لقانون اصطناعي مفروض عليهم، فليس لهم إرادة ولا مبادرة ولا مشاركة وبالتالي ليس لهم تاريخ.

التي تجعل من الوقائع والحوادث وحدة متناسقة، سلسلة حلقات متوالية هادفة، وأما عدم الوعي، الغفلة والنسيان<sup>(1)</sup> فيتخلّى عن واجباته كفرد فاعل في الحوادث متعللاً بأنه يتحرر من أعباء اصطناعية في حين أنه ينحلّ إلى مجرد كائن خاضع تمام الخضوع لقوانين الطبيعة<sup>(2)</sup>.

في هذا الإطار ندرك أهمية مفهوم الاستحضار [2.3.3]: مفهوم حياتي ومنهجي في آن. الإنسان، بصفته قاهلاً، يستحضر (يتمثّل) الماضي في كل دقيقة من حياته الواعية، وإلا كان غافلاً، ساهياً عن ذاته وعاد الماضي في حكم المنعدم. ينقد كروتشه، الانسية (فلسفة القرنين 16 و 18 م) قائلاً: «إنها لم تدرك أبداً ما كشفت عنه التاريخانية وهو أن الماضي الذي ينير الطريق أمام عزمنا وإرادتنا هو مجموع تاريخ البشرية الذي يحلّ مجدداً فينا من حين لآخر». (ص 314). والإنسان بصفته مؤرخاً (هذه درجة أعلى من الوعي) يستحضر أفعال - ولا نقول فقط أحوال - الماضي ليفهم مغزاها، والفهم لا يتم إلا بالنسبة لمقصد محدد، كما يقرّر ذلك كروتشه في السياق نفسه: «نتخلّى عن دراسة التاريخ كوصف سلمي لحوادث غريبة عنا، فنذكر أن الدراسة الجدية للتاريخ هي الإجابة عن مشكل نظري نابع عن دافع عملي ومرتبطة به باستمرار». (ص 287). هل يدعو المفكر الإيطالي إلى التعامل مع مادة التاريخ تعامل انتقائياً ظرفياً مثل بلوتارك وابن قتيبة أو على طريقة فولتير وجمال الدين الأفغاني؟ بالطبع لا، يريد فقط أن يشير إلى أن مفهوم التاريخ كوحدة متماسكة، كموضوع مستقلّ، لا يستقيم إلا في إطار النشاط البشري الهادف. المعرفة المجردة السلبية الخاضعة لحوادث مشتتة لا تكفي لتكوين تاريخ منسّق. لا نتكلم هنا على الإنسان الفرد، على المؤرخ فقط، بل على المؤرخ كإنسان تاريخي، فاعل وسارد لأفعاله، واع بفعله وسرده، وهذا يستحضر الماضي بمعنيين: يحمل في ذاته كل الماضي، ويعمل بقوة العزيمة على إحضار ذلك الماضي في ذهنه، وبذلك يؤسس / يؤلف التاريخ إذ يجعل منه شأناً مفهوماً. لا نتكلم على التاريخ كمجموع شواهد، خارجية بعضها عن بعض، مدروسة بمناهج العلوم الطبيعية والذي قلنا إنه قبتاريخ، وإنما نتكلم على التاريخ كعزم وتخطيط وإنجاز، كإصرار واستمرار ونسق، الذي هو في آن ذاتي وموضوعي، حاضر في الذهن [ذهن «م»] حضوراً متراًصاً يمنع من الاستخفاف والتلاعب. وعندما يحضر المعنى في الذهن، يفهم المرء أنه يفعل ويدرك ما يفعل، يفهم أنه هو الذي

(1) هذه مفاهيم ورثتها الوجودية عن التاريخانية.

(2) لا غرابة إذا أحييت البنيوية، عند نقدها التاريخانية، المادية الطبيعية، كما يصرح بذلك ليني - ستروس.

(3) «هدف المؤرخ هو أن يمثل لنا الماضي، أن يجعله من جديد أمام مخيلتنا حاضراً في خصوصيته العينية. ولا ينبع إلا إذا جعلنا وكأننا نجرّب مجدداً حوادث فريدة في تطورها، لا ثاني لها من نوعها». (ريكرت ص 73). «وعندما نفهم التاريخ العالمي نراه كماضٍ، ولكن في نفس الوقت ونفهم الوضوح والبداية نراه حاضراً». (هيجل، مقدمة فلسفة التاريخ).

يشيد ذلك العالم المتناسق المتناسك الذي هو العالم التاريخي، فينحل المؤرخ كباحث في الإنسان كفاعل<sup>(1)</sup>. هذه هي لحظة الكشف عن الحق، عند التاريخاني، عندما يدرك الإنسان أنه موضوع / واضع التاريخ وأنه بالتالي تاريخياً بطبعه<sup>(2)</sup>. الفهم عزم: لا فهم بدون أن يصمم الإنسان على الوفاء لتاريخيته، ولا عزم بدون إدراك أن التاريخ هو بناء إنساني. لذا نقرأ عند كولنجود: «اكتشاف الحرية فرع من اكتشاف التاريخ». (ص 315)<sup>(3)</sup>. هذه تجربة يدرك من خلالها الإنسان أن غاية التاريخ هي مواصلة بناء التاريخ، فلا سبيل إلى فصل المؤرخ الباحث عن الإنسان المشارك في عملية البناء التاريخي، إلى الفصل بين حتمية القواعد والثوابت وحرية البطل، إذ التجربة نفسها ليست سوى التحقق من أن حرية الإنسان هي التصميم على مواصلة التشييد، أي تكوين الإنسان كإنسان<sup>(4)</sup>. في هذا المنظور تَمَحِّي مفاهيم القدر والجبر والحتمية والخيط والاتفاق، لا تتغلب هذه على الفكر إلا في حالة انعدام التجربة المذكورة، عندما يتفصل الباحث عن الفاعل، المؤرخ عن البطل وتستقل الوسيلة عن القصد.

وهكذا ننهي على المستوى الحياتي السلوكي التحليلات التي بدأناها على المستوى المنهجي والفلسفي. بعد تاريخانية المؤرخ المحترف ومنظور الفيلسوف وصلنا إلى منظور البطل، الإنسان المشارك بوعي في بناء التاريخ. والتجارب الثلاث تتوحد في اكتشاف الحرية كقدر النوع البشري، التاريخانية هي إذاً منظور الإنسان الواعي بتاريخيته. النقطة التي سيدور حولها الجدل هي طبعاً المتعلقة بمستوى الوعي المشار إليه. لا تاريخ بدون وعي، وإذا كان الوعي فلا مناص من التاريخانية: كلام مستقيم. إذا لم يكن الوعي ماذا حصل ويحصل؟ لا تاريخ ولا تاريخانية: كلام مستقيم أيضاً. المشكل هو قول الوضعاني: لا وعي ولا تاريخانية ومع ذلك يوجد التاريخ، أو قول فيلسوف الأصول: لا تاريخ ولا تاريخانية ومع ذلك وعي.

## 6.2.6 قيمة الإنسان ما ينجز

تتلخص التحليلات السالفة في عبارة واحدة: التاريخ هو سيرورة الإنسان كإنسان، ككائن عاقل حرّ خلاق، وهذا بالضبط ما كان قد أدركه فيكون عندما فتد الديكارتية وانقلد

(1) تعنّ عبارة ابن خلدون: قوانين انشائية..

(2) فكرة يعبر عنها الوجوديون بقولهم: الوجود يسبق الماهية.

(3) هنا أحد آثار الانعكاس الجدلي: حيث يرى التاريخاني الحرية يرى خصمه مصادرة الحرية انظر [6.3.3]

و [6.3.4].

(4) واضح في هذا المستوى أن نيتشه لا يمادي التاريخانية الفلسفية بقدر ما يمادي التاريخانية المدرسية، تاريخية الجماعين أصحاب النوادر.

الأمثلة من الـلأمعنى . إن الدعوة الشهيرة (أعرف نفسك) هي تحصيل حاصل، بما أن الإنسان لا يعرف حقاً إلا نفسه في كل ما يفعل وينجز . فيكو يؤول ديكارت أكثر مما يفنيه كما أن هيفل يكمل كانط ولا يحويه . ينتج عن هذا أن المفاهيم المحورية (إنسان، غاية، قانون، تجربة، أخلاق، عمل، حقيقة) يضمّنها التاريخاني معاني وإشارات غير التي تعود عليها الفلاسفة والمتكلمون التقليديون ؛ كل مفهوم يتلون بمعنى التاريخ . وفي السياق نفسه تتوحد الفعاليات البشرية (سياسة، فن، نظر، إلخ .) في فعالية جامعة هي إنشائية الإنسان . سبق أن قررنا أن «م» مؤرخ/ فيلسوف/ سياسي، كلّما تكلمنا على التاريخانية يجب أن نتذكر هذه المقدمات إذ بدونها تبدو متناقضة ومهلهلة ؛ لا يمكن أن نركز على النتائج دون اعتبار لوازمها المنطقية وأهمها أن التاريخ مفهوم .

يتعالى التاريخاني عن التاريخ كمجموعة شواهد مكتوبة، مرقومة، مرسومة، إلخ . .) ، لأن هذه لا تبارح، في منظوره، مستوى الوجود الطبيعي (القيتاريخ) الذي ليس تاريخاً في اصطلاحه . يقفز مباشرة إلى مستوى الأسطوغرافيا، مستوى النظر في التاريخ كرواية/ مؤلفة/ محفوظة، وحتى هنا لايتيه في النظريات وبين المدارس بل يتشبّث بخط واحد، خط تعميق الوعي . في هذا الإطار وفيه وحده ينشأ مفهوم التاريخ الكوني<sup>(1)</sup> الذي هو غير التاريخ العام، والذي يمثل ذلك الخط الرابط بين تجليات الوعي عبر مراحل متلاحقة ومتنامية، الوعي بأن الإنسان حرّ بما أنه تاريخي وتاريخي بما أنه حرّ . هذا الخط يكوّن تقليداً، لا شك في ذلك، ولكن غير جامد ولا مفروض على الإنسانية، بل يتشيد بذاته بحركة متواصلة، وهو دائماً موجود في الذهن قابل للاستحضار كلما قرّر الإنسان الوفاء لذاته . تعميق الوعي هذا يؤدي بالضرورة إلى نبذ ما لا يسايره من أفكار وعقائد مثل فكرة العناية والتوفيق<sup>(2)</sup> التي تشبث بها فيكو . وهكذا تسفر التاريخانية في سيرورتها عن كونها إنسية مطلقة وآنية مطلقة (غرامشي) .

من هذا المنظور يصعب على التاريخاني أن يفهم الاعتراضات الموجهة إليه . فلا يدخل أبداً في حوار مفتوح مع خصومه [1.4] .

يقال إنه يسجن نفسه عمداً في كهف الزمان (ليو ستراوس ص 26)، فيتمعّب (أي التاريخاني) كيف يستطيع أحد أن يخاطبنا من خارج التاريخ بعد أن اتّضح أن الإنسان لا يغادر التاريخ إلا بالتخلّي عن إنسانيته أي عن حرّيته . الإدراك الحديسي داخل التاريخ ممكن لأن

(1) في مفهوم التاريخ الكوني انظر للكتاب الايديولوجيا العربية المعاصرة (1967) ص 167 وما بعدها .

(2) في الواقع حصل تضمين لفكرة العناية : من خارجية أصبحت ذاتية، إذ الإنسان قيم على نفسه . قارن مع ما قلنا في المقطع [5.5.2] عن كولنجود ونقطة الأزل .

التاريخ، مفهوماً ومغزى، ماضٍ - حاضر، لأن التاريخ المحفوظ هو ذكر وإذكار والاذكار إدراك مباشر، ولكن الكشف عن أمر خارج التاريخ بالكيفية فهو بالتعريف والاصطلاح يتجاوز وخرق، الكشف عن عالم غير إنسي ليس من شأن التاريخ الذي هو إنسي بالتعريف<sup>(1)</sup>.

يقال إن التاريخانية نسبية وإنها بذلك تناقض نفسها. رأينا أن لا محلّ فيها للنسبية الذاتية، أن يقول كل كاتب ما يريد في ما يريد، هذه نسبية مناقضة للكشف الذي أسست عليه النزعة التاريخية. إذاً كانت في التاريخانية من نسبية فهي تلك التي أشار إليها ويمون أرون: «إن التطور نفسه لا يخلو من غموض الماضى إذ يربطه بمستقبل متجدّد» (ص135). العبارة غير دقيقة في الواقع، لا تستقيم إلا مع التصور التراكمي الذي قلنا عنه إنه لا يتفق تماماً مع التاريخانية كاختيار فلسفي. إن التاريخاني لا يتضايق من النسبية بقدر ما يعجز عجزاً كاملاً عن فهمها، تتوحد في منظوره مع مفهوم المحدودية وهذه نسبية مطلقة، أي منفية ومتجاوزة. لقد تأثر أرون بتحليلات ماكس فيبر الذي بسط أقوال ريكرت وديلتاي وجعل مما كان عندهما تقريراً لواقع لا مفرّ منه مشكلاً منهجياً وأداة سجل ونقد. قال ريكرت: «لا أمل للفلسفة في أن تدرك ما فوق التاريخ إلا باتّباع طريق التاريخ». (ص144). هذا مجرد تقرير أن مفهوم التاريخ محدود بالتعريف، تقرير لا يختلف عن تقارير كانط حول المعرفة العلمية التجريبية. محدودية المعرفة واحدة في الطبيعيات وفي التاريخيات [1.1.3].

يقال إن التاريخانية انتهازية، براغماتية، لا أخلاقية. فيرة التاريخاني أن الأخلاق قسم من التاريخ فهي إذاً حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم. عندما يستحضر هذا الأخير حادثة ما، فإنه يدركها ويحكم عليها [قلنا التعريف حكم]، وحكمه تاريخي وأخلاقي في آن. لا يتحوّل إلى حكم الذات على الموضوع أو العكس، إلى حكم الحاضر على الماضى أو العكس، إلا إذا جرّأنا عملية الاستحضار تجزئة تعسّفية، وعندئذ ينعدم الفهم. إن الوعي بالتاريخ هو الاطمئنان إلى أن الإنسان كائن حرّ خلّاق، فهو وعي بالأخلاق، بل بأعلى مراتب الأخلاق<sup>(2)</sup>. الحكم الأخلاقي بالمعنى الضيق، الذي يلحّ عليه خصوم التاريخانية، هو حكم بالمعروف، فلا يردّ إلّا في إطار تفتّت التاريخ وانغلاق كل فترة، بل كل حادثة،

---

(1) كشف التاريخاني، رغم صورته الصوفية أو الغنوصية، هو غير كشف المتصوفة والحكماء، لأنه كشف عن واقع، ماضية حاضرة، منجزة، إذاً أنسية وليست تجليات لحقائق وراثية.

عن هنا هم ابن خلدون في المقدمة بمسائل خارقة غيبية، لكي يتخلص منها، ويبعدها عن مجال التاريخ.

(2) الأخلاق كقيمة عامة، لا بصفتها «المعروف» من قواعد السلوك.

على نفسها، أي في حال انعدام التجربة التاريخية<sup>(1)</sup>.

يؤكد التاريخاني أنه لم يفعل سوى تتبع مراحل تعمق وعي الإنسان بذاته - ظهور التاريخ كرواية ثم كصناعة ثم كمنهج ثم كشعور حادً بتاريخية وحرية الإنسان - ، هذه مراحل واقعية، داخلة في نسق، وعندما يحصل الوعي بها تنشأ بالاستيعاب النزعة التاريخية. التاريخ، كتجربة حياتية يعيشها البطل، وكممارسة بحثية يقوم بها المؤرخ، يولد، يخلف المنظور التاريخاني كلما حصل الوعي، وإذا ما انتفى، صدفة أو قصداً، انحصر الهم في «الموضوع»، في الوصف والتفسير دون ما تطلع إلى الكشف عن مغزى، فتأسس الوضعانية. بها وفيها يقف الإنسان عند عتبة التاريخ متصلاً في موقفه، متعامياً عن القصد والحرية، ساجناً نفسه في نطاق الماديات الخاضعة لحتمية القوانين. من هذه الزاوية التاريخية تصديق، وكذا الوضعانية. الفرق بينهما أن الأولى ترى أنها حقيقة الثانية التي تعاند في قبول ما يلزمها منطقياً، في حين أن الثانية عاجزة عن إظهار أي خلل في منطق الأولى.

تبدو التاريخية وكأنها منزهة عن النقد؛ تقبل مع مفهوم التاريخ أو ترفض معه. وخصمها، إذا تمسك بشيء من الاستقامة في الرأي، لا يتحرر منها إلا بالجهر إن التاريخ وهمٌ وسراب. أما إن وافق على أنه (التاريخ) موجود كنسق واقع / محفوظ، إن اعترف أن الأسطوغرافيا هي لب، عصارة، ملخص الوقائع، لزمه في نهاية التحليل قبول التاريخية كمنهج في الدراسة وفلسفة في الحياة. بيد أن التاريخية، إذ تؤكد أن تجربة الإنسان، بصفته عاملاً ودارساً، تقوده إلى الوعي بأن التاريخ هو (تكوين الإنسان إنساناً)، تقول ذلك بالنسبة للنوع - لأن الأمر قد حصل بالفعل ضمن الأسطوغرافيا -، لا بالنسبة لكل فرد. يمكن، بل يقع في الغالب، لهذا الأخير، إذا كان مؤرخاً محترفاً بخاصة، أن يبقى على العتبة، أن يكتفي بوصف الوقائع في شواهدا دون أن يحضر أبداً في ذهنه نسقاً يكون معبرة لإدراك المغزى؛ حينذاك سيقنع ويقتنع - يقتنع لأنه قنع - بالوضعانية. يصل إلى نتائج محققة اعتماداً على قوانين المادة أو ناموس القدر أو سنن التوفيق، دون أن يحتاج أبداً إلى طرح مسألة الغاية والقصد وبالتالي دون أن يعي أن التاريخية منطق سلوكه وفكره. ذهب البعض إلى التأكيد أن التاريخ لا يكون علماً إلا إذا تخلص من الإنسان (ميشل فوكو) ومن الذات (لوي ألتوسر)، وهل قالت التاريخية غير هذا؟ المشكل الوحيد والعويص هو: ماذا نعني بالعلم؟ إذا فنيّا الذات فنيّا التاريخ كعزم وكانجاز ونفيّا بالتبعية المنظور التاريخاني، فينحصر العلم في دراسة

---

(1) إن كل من يرمي التاريخية بالأخلاقية [6.3.3] يقصد الشيوعية باعتبارها ابنها الشرعي، لكنه ينسى أن التاريخانيين الألمان عارضوا سياسة الدولة البروسية والكنيسة، وعارض كروتشه وغرامشي النظام الفاشي، وانتقد كولنجوود زملاءه في جامعة أكسفورد لأنهم أبدوا بعض التضهم للعدلية النازية. . .



الإنسان الطبيعي بجسمه وحركاته وسلوكه ورسومه وأحلامه، إلخ. . . كل ذلك مجرد من أي مقصد. يدرس العلم إذاً كل شيء سوى تلك الفعالية التي تجعل من التاريخ بناءً وتشيداً، تلك الفعالية أو الملكة التي تحوّل المكاسب الآنية إلى ثوابت تكرّس التراكم وتعمق الوعي.

التاريخانية، عندما توضع في إطارها الصحيح، أي بصفتها خلاصة الاسطوغرافيا، تمحيصاً لمغزى المحفوظ من الأخبار، تُنفى ولا تُنقد. تُنفى: (1) بنفي التاريخ كمفهوم واعتماده فقط كدراسة منهجية لشواهد قائمة حالياً، (2) بنفي متعلقاتها، أي الحرية والإبداع والكشف، (3) بنفي عمومية تجربة التاريخ كظاهرة بشرية<sup>(1)</sup>.

---

(1) انظر في هذه النقطة للمؤلف الايديولوجيا العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي التاريخانية مرتبطة بتجربة التأخر والتخلف، وهذه لا تحدث إلا في إطار تاريخ موحد إذا قلنا بعدم تحقيق التوحيد، حالاً ومستقبلاً، سلماً أو حرباً، إذا قلنا بالاختلاف الجوهرى الدائم (ما لم يقله حتى غوييتو) نفينا بالطبع وفي آن التاريخ والتاريخانية، لكن لزمنا الخضوع للمقدر، اللعب بالتردد (والفكرة موجودة عند ليفي - ستروس). لم يقل هذا الأخير صدقة بدور الصدقة في التاريخ.

## عودة المطلق أو نقد التاريخانية

كل ما أبعدته الفلسفة وهجره الفن، كل ما لم  
يؤسس على حق ثابت،  
كل ما كان عابراً ومع ذلك خاضعاً لقوانين  
خاصة به،  
كل ذلك كان من نصيب التاريخ.

بروست

### 6.3.1 تحجيم

لا شك أن القرن العشرين امتاز في جلّ مظاهره برّقة معادية للفكر التاريخي، بقدر ما  
كان القرن التاسع عشر امتاز برّقة تاريخانية ضد فلسفة التنوير. وكما شاركت في الثورة  
التاريخانية تيارات سياسية واجتماعية كثيرة ومتنوعة، جاء النقد والرفض لفكرة التاريخ من  
جهات مختلفة، فاختلطت الأصول بالفروع والأسباب بالنتائج.

لماذا هذه الرّقة الجارفة العارمة وبالذات في بلاد كانت قلب الثورة التاريخانية؟ نبداً  
بملاحظة بسيطة. بعد الحرب العالمية الأولى تأسست في أوروبا أنظمة ديكتاتورية، شيوعية  
وفاشية، اتخذت من التاريخ، ووحدة وجهته وحتمية قوانينه، مبررات لسياساتها التسلّطية.  
فلم تعد التاريخانية تبدو منهجاً فكرياً شمولياً ناتجاً عن تمحيص دقيق للتاريخيات، بل  
اكتست صفة أدلوجة مبسّطة تهدف إلى استمالة الأमीين وأنصاف المثقفين من الشعب بغرض  
إحلال عقيدة عمياء جديدة محلّ عقيدة موروثية عن الأجيال السابقة. لا يمكن فهم عنف  
الرّقة ضد فكرة التاريخ، بكل تفريعاتها وتشكيلاتها، إلا في هذا الإطار، أي باعتبار ما آلت  
إليه في أذهان الجمهور النزعة التاريخية بعد قرن أويّز من التوضيح والتبسيط<sup>(1)</sup>.

(1) انظر في رواية جورج أورل 1994 (1940)، كيف تحوّلت المقولة (التاريخ هو الماضي - الحاضر) إلى  
(الماضي لا وجود ولا وزن له فيمكن محوه محوً نهائياً حسب مصلحة الحزب الحاكم).

إن الخصوم، على اختلاف مشاربهم، يجرون على المقالة التاريخية عملية تحجيم، تسهلاً للنقد والتفنيد. يفصلونها أولاً عن جذورها المنهجية، عن تقنيات البحث والتقصي، لا ينكرون أنها لعبت، كنزعة فكرية، دوراً هاماً في نشر تلك التقنيات بين المحترفين، ولكن يؤكدون أن هذه الأخيرة أصبحت اليوم أكثر ملاءمة للنزعة الوضعية التي تحصر همتها في وصف وتصنيف الشواهد المادية دون أية فكرة مسبقة ودون أي تطلع إلى معرفة مطلقة. لا يتعرض الخصوم إلى التاريخ كصناعة بل كثيراً ما يوظفونها لصالحهم. وفي الوقت نفسه لا يناقشون التاريخية بصفته رؤية الإنسان الفاعل في التاريخ، صاحب المشاريع الإنشائية [6.2.4]. التاريخية التي يعترض عليها خصومها بتيمة، مجردة من أصولها المنهجية ومن فروعها الفلسفية - ويجوز أن نقول من أصولها الفلسفية وفروعها المنهجية - وملخصة في التعميمات التي وصفناها في المقطع [6.2.3]، المتعلقة بالاطراد والغاية والتجسيد، أي بعلمنة فكرة التوفيق والهداية التي قال بها المتكلمون. وسبق أن قلنا عنها إنها تشتمل على نقطة انعكاس (قلبية جدلية). فقال الخصوم: إذا كنا دائماً وأبداً في كهف الزمان، لا يمكن أن نخرج منه ولو لنقول إننا فيه (ليو شتراوس، ص 26؛ بول فين، ص 143). بعبارة أخرى، كل الانتقادات التي كانت التاريخية قد وجهتها للفكر التقليدي والحقيقة المطلقة، استعملت ضدها بصفته تقليداً جديداً بل أصل كل تقليد.

ما يعيننا في هذا المقام هو هل هذا نقد أم مجرد رفض؟ إذا كانت التاريخية كفلسفة تاريخ تحتوي على نقطة انعكاس تجعلها تحتل قراءتين، إحداهما تطويرية وضمانية والثانية تقليدية ثيولوجية، هل يكفي أن نكشف عن هذا الأمر لنحكم بتفاهة الفكر التاريخي كله، خاصة إذا توقفنا عمداً ولم نقبل مواصلة النقاش على مستوى الأصول؟ هذا مجرد رفض في اصطلاحنا، أي نفي الشيء بإظهار فساد إحدى نتائجه، موقف صائب فيما ينفي مخطيء أو غير مقنع فيما يثبت.

لا يُجدي الخصم أن يقول: إطلاق النسبي، أو نسبية المطلق، أمر متناقض في ذاته، لأن التاريخي يتحكم إلى الواقع، واقع التجربة البشرية، الفردية والجماعية، لا إلى المنطق المجرد. إلا أن هذا الرد نفسه يفرض على التاريخي أن ينظر بجذ في جذور موقفه، عليه أن يؤصل فلسفته، كما سيتضح في الفصل [6.4]، لأنه كثيراً ما أخذ الواقع حجة دامغة على صحة مقالته. التاريخية انقلبت إلى تقليد، وإن في شكل أقل فجاجة مما نراه في دعاية الأنظمة الديكتاتورية. وبما أن هذا الأمر قد حصل بالفعل، فلا بد أن يكون في النزعة ذاتها ما يقود إليه.

قلنا إن فيكو أسس علماً جديداً لإنقاذ الأمثلة من اللامعنى، وإن هررد تقدّم بأفكار أصيلة حول التاريخ الكوني لكي يثبت للقارىء الأوروبي، اليوناني الثقافة والذوق، أن حضارة مصر الفرعونية حضارة حقاً<sup>(2)</sup>. لكن في أواخر القرن التاسع عشر ظهرت حركة هدفها إنقاذ الفن كفن. في الحالة الأولى كان الذوق الغربي، اليوناني بخاصة، يعمي الناقد فلا يرى أي فن في غير المعروف لديه، في الحالة الثانية أصبحت التاريخانية، أي مجموع المناهج لدراسة الظروف المحيطة بنشأة الأعمال الفنية، مانعاً من فهم الفن، المعروف وغير المعروف، بصفته فناً.

اشتهر الناقد الفرنسي سانت - بوف [ت 1869] بمنهج يكاد أن يكون بوليسياً إذ يبحث عن أسرار كبار الأدباء في خبايا حياتهم الشخصية. واتخذت هذه الطريقة شكلاً مبسطاً في الوسط الجامعي. ما أكثر الرسائل التي تحمل عنوان: الكاتب الفلاني حياته وأعماله، أي حياته هي مادة أعماله وأعماله هي العبارة الفنية عن وقائع حياته. يقال: وسائل التعبير من لغة وأسلوب وفكر وصور لا بدّ وأن توجد بشكل أو بآخر في المحيط الذي عاش فيه الكاتب، لا بد أن يكون قد استعارها، بوعي أو بغير وعي، من أقربائه، من أساتذته، من زملائه وأقرانه، وإلا فمن أين؟ قد ينجح هذا المنهج، حتى في أبسط أشكاله، في الكشف عن بعض الحقائق، تلك التي تتعلّق بالأفكار والمعتقدات، في الرواية والمسرح خاصة، ولكنه كثيراً ما يخفق في كل ما يتعلق بالشكليات، الأسلوب في الشعر، التناغم والتناسق في الموسيقى والنحت. قد يستطيع سانت - بوف أن يفسّر بكيفية مقنعة أفكار وآراء شاتوبريان بدراسة محيطه العائلي والاجتماعي، سياسة الوفاق والتصالح التي نهجها نابوليون، ولكن لا يستطيع بطريقته أن يكشف عن أسرار لغة شاتوبريان التي هي آن فرنسية وغير فرنسية، غير فصيحة ومع ذلك بليغة إلى حدّ أن صاحبها نعت بالساحر. يدرك سانت - بوف الرجل السياسي، الرجل العمومي، في حين أن ما يهمنا اليوم هو أخص خصوصيات الشعور والأسلوب، ذلك السرّ الذي نتلمّسه ولا نستطيع التعبير عنه.

من هذا المنطلق ألّف مارسيل بروس كتابه الشهير ضد سانت - بوف (1954). إن الفنان المبدع النابغة قد لا يعاصر معاصريه، يعيش بينهم دون أن يعيش معهم. وبما أن زمانه ليس زمانهم، ماذا تنفع دراسة محيطه العائلي والمدرسي والمهني؟ سرّ النبوغ هو في

(1) التاريخانية في الفن - م. ج. 8، ص 448 إلى 451.

(2) يوهان ج. هررد، أفكار عن فلسفة تواريخ الإنسانية (1784 إلى 1791).

الخصوصية، وهذه تتمثل في الإنجاز الفني وفيه وحده، أما حياة الفنان النابغة فهي عادية جداً، بل أحط من مستويات الحياة العادية. فمن التناقض الصارخ إذاً أن ندعي فهم الفن في ضوء حياة الفنان. تبدو مطولة بروست البحث عن الزمان الضائع وكأنها نقد، متنوع الأغراض متبرّع الجوانب، لمفهوم الواقع الثابت ولأمانة الذاكرة وللنهج التاريخي في فهم الأعمال الفنية. بصور لنا، فيما يصور، المفارقة بين حياة الملحن فتتويّ البثينة، حبه اليائس لابتته المستهترّة العاقّة، وعمق فقرة من سوناتة ألفها ولم تكتشف إلا بعد وفاته، فكيف يمكن ربط هذه بتلك، أيجاد سرّ الثانية في الأولى؟ تكلم بروست عن الأدب الواقعي الفرنسي في كل مراحل (مذكرات سان - سيمون، روايات بالزاك، يوميات الأخوين غونكور، الخ.)، بل حاكى في صفحات عدة أسلوب هذه المرحلة أو تلك، لكنه بممله هذا أوضح أن الجانب الفني، في كل حقبة، هو بالضبط ما لم يخضع للزمان، وبالتالي لا يفهم بقواعد دراسة التاريخ. ذلك الجانب الفني لا يدرك، إنجازاً وفهماً، إلا في حالة خاصة، عن طريق الكشف المباحث، عندما ينفلت الكاتب والقارئ من قبضة الزمان، ويتحقّق ذلك لما ينطوي الزمان على نفسه، يعاكس وجهته العادية مرتدّاً إلى نقطة البدء<sup>(1)</sup>. هذه التجربة الحقيقية لا المتخيّلة، الطبيعية لا الاصطناعية، ليست تاريخية (خاضعة لقانون التوالي والتوحد) ولا موضوع دراسة تاريخية، إذ هي مباحثة بالتعريف، وليدة الصدفة والاتفاق. ويفيدنا أن نلاحظ أن لحظة الانكشاف، عند بروست، لا يكتنفها ظرف بهي مثير، في بهو كنيسة أثرية أثناء قدّاس مثلاً، بل ظرف متواضع جداً، في مدخل مسكن أسرة نبيلة في طريقها إلى الانحلال.

صحيح أن منهج سانت - بوف وكذلك منهج هيبوليت تين وغوستاف لانسون، وكذلك منهج طه حسين ومحمد مندور، ليس هو منهج لوسين غولدمان إذ يشرح مسرحيات راسين أو جورج لوكاتش إذ يدرس كافكا، أو سارتر إذ يدرس أعمال سجين البندقية الرسام المكنّى بـ تيتورتو<sup>(2)</sup>. يحاول كل واحد من هؤلاء تجاوز مستوى الأفكار والآراء والسلوك الواعي للنفذ إلى مجال الميول اللاواعية اللاإخبارية، بأمل إحراك خصائص الأسلوب الفني الصرف، ومع ذلك وجهت إليهم جميعاً الانتقادات نفسها التي فُروها عند بروست.

لم يعد المشكل هو: كيف نفهم فناً بعيداً عن المألوف لدينا، فهذا قد وجد طريقه

(1) لاحظ التوافق بين مفاهيم ثلاثة: انعطاف الزمان، الانعكاس الجدلي، الدور المنطقي في تأليف النمط المفهومي [5.3.3.3]. الأساسي واحد.

(2) غولدمان، الرب المحجوب (باريس، 1956)؛ لوكاتش، معنى الواقعية النفسية اليوم، ت.ف. (باريس، 1980)؛ سارتر، «سجين البندقية» في مجلة الأزمة الحديثة، عدد 1957/141.

إلى الحل عند التاريخانية الأولى، بل المشكل هو ما أثاره ماركس عندما تساءل: كيف يحصل أننا لا نزال نتذوق الفن اليوناني بعد أن انهارت الحضارة التي كانت عبارة عنه؟ ألا يعني ذلك أن هناك شيئاً لا يخضع للزمان وللتاريخ وهو ما يبقى مفهوماً عبر الأجيال؟ إن بوركهارت توقع أنه قد يأتي عهد لم يعد فيه الإنسان الأوروبي يطرب لموسيقى موزارت. التاريخانية إذاً، إن استطاعت أن تتخذ الفنون البعيدة عن «المعروف» من العتب واللغو، فإنها في الوقت ذاته حصرت معنى تلك الأعمال في زمانها فجعلت منها مجرد شواهد يفهم المؤرخ الفن الفرعوني أو المكسيكي القديم أو الصيني بصفته مؤرخاً انحلّ عن حاضره ليحلّ في ماضي الغير، لكنّه لا يفهمه بصفته إنساناً، فيكون قد حوّل إلى مادة سوسيولوجية، إلى وظيفة مجردة من كل قيمة دائمة. الفهم التاريخي هو غير الكشف الذي يعنيه بروست، ويتسع الفرق بينهما بقدر ما تبعد العبارة الفنية عن الفكرة المعقولة. شعر دائماً أقطاب المذهب التاريخاني بالدور المزدوج الذي يلعبه النظر في الأعمال الفنية في مسألة الوعي بالتاريخ. في العمل الفني يتجسّد روح الحقبة المدروسة، ومع ذلك دراسة الحقبة، مهما طالت وتشعبت، تعجز دائماً عن فهم الجانب الفني الخالص. من ناحية لا مناص من البحث في الظروف التاريخية لفكّ اللغز، وعندما تحلّ ألغاز كثيرة يبقى متصباً أمام الباحث لغز الألغاز.

يتلخّص المأزق في الظاهرة التالية: مثّلت التاريخانية ثورة ضد التقليد والاتباع فتزامنت مع الرومانسية، بل تداخلت معها حتى ليصعب أحياناً التمييز بينهما، ومع ذلك، على المستوى الجمالي، لا تقف الأولى بجانب الثانية، بل تدافع بكل حماس عن الإنجازات الكلاسيكية. لا ترضى بديلاً في الشعر بهوميروس وفيرجيل ودانته، وفي المسرح بالمأساة اليونانية، وفي المعمار بالمعابد اليونانية وبالقصور الرومانية، إلخ<sup>(1)</sup>. لا شيء يدلّ أكثر على استحالة التاريخانية إلى تقليد من تبريرها هذا للنهج الكلاسيكي في كل مظاهر الفن، فعاد التجديد والإبداع شيئاً غير مفهوم وغير وارد عندها. فكان من الطبيعي أن يرفضها تلقائياً وعفواً الفنّان المبدع والناقد الذي يصرّ على معاشة الإبداع. اكتست الرقّة اللاتاريخانية أشكالاً متعددة: الاستظرافية، الشكلانية، السيرالية، البنيوية... ردة أرغمت في النهاية التاريخانية، في جناحها الماركسي بخاصة، على تطعيم مبادئها النقدية بشيء من التحليل النفسي ومن التنظير الشكلي ومن اللسانيات..

لا جدال في أن هذا النقد، من منظور الفن، نفذ إلى صميم التاريخانية كفلسفة

(1) كروتشه، الشعر، ت.ف. (باريس، 1950)؛ لوكتش، انهيار العقل، ت.ف. (باريس، 1968)، الرومانسية في نظره هي اختيار اللامعقول ورفض منطق التاريخ.

شمولية. نشأت هذه كمحاولة جادة لإدخال كل الأعمال الفنية في إطار مفهوم عام، وذلك بدحض النظرة الكلاسيكية التي كانت تفصل الفن واللّافن حسب مقاييس خاصة بثقافة واحدة هي اليونانية؛ ثم انقلبت إلى منظور يجرّد كل إنجاز فني من خصوصيته ويجعله مناط وظيفة ليس إلا. فعادت بطريق خلفي إلى تبرير العيار الكلاسيكي الاتباعي الذي لا يرضى بالتجديد ولا يفهمه. وهكذا أبدلت كلاسيكية جزئية بأخرى عامة شاملة وفي الوقت نفسه عاجزة عن تصور الفن مفصلاً عن وظائفه الاجتماعية<sup>(1)</sup>.

### 3.3.3 منظور القانون

كتب إنجلز في قطعة شهيرة أن الرقّ مهما يقال عنه اليوم من زاوية الأخلاق، مثل في الماضي مرحلة ضرورية في مسيرة الإنسان التمديدية، وفي مناسبات أخرى، تنكّر بالتشكيك الذين يحملون بإحياء دولة قومية ضعيفة بعد أن اندمجوا مدة قرون طويلة في ثقافة أعلى وأغنى هي الثقافة الألمانية. ونجد عند ماركس، ولو بأسلوب أقل فظاظة، أحكاماً قاسية عن الشعوب الشرقية. نرى عند الكاتبين وبكل وضوح تعارضاً صارخاً بين الأخلاق والتاريخ.

ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى حركة فكرية أخلاقية هاجمت بعنف الحضارة الحديثة المسؤولة في نظرها عما عانت الشعوب من مصائب وويلات. وازدادت الحركة عنفاً بعد الحرب الثانية حيث ارتكب جميع الأطراف المتحاربة كل أنواع الجرائم. أين ومتى زاعت الإنسانية؟ هذا هو السؤال الذي طرحه أعضاء الحركة المذكورة. قال البعض: أصل الانحراف هو إيمان الجمهور في العصور الحديثة أن التاريخ قوة لا تقهر سائرة نحو هدف مرسوم عبر سبل قد تبدو، من منظورنا الخاص، قاسية وربما مشينة، ولكنها مشروعة إذا وضعت في إطار أوسع وربطت بغايتها البعيدة<sup>(2)</sup>. ثم قال آخرون ممن تعمق في الموضوع: إن أصل الانحراف أبعد في التاريخ مما تنصرون، يكمن في النسبية والعدمية الأخلاقية المتولدتين عن سلطان الذات، ذلك السلطان الذي تكرّس في بداية العهد الحديث مع ثورة النخبة المثقفة ضد تقاليد الكنيسة، مع انتشار الرأي في مسائل العقيدة، وتحكّم الملكية الفردية في ميدان الاقتصاد، وغلبة الطابع الاستبدادي على التنظيمات السياسية. أثناء التاريخ الحديث تلازم رفض التقليد، أيّا كان، مع نمو سلطة الدولة،

(1) حاول كروتشه تجاوز المشكل بقوله: إن كتابة التاريخ فن. لكن هذا لا يجيب عن السؤال: لماذا لا نزال

نقرأ ميشله مع أن دراساته تتجاوز اليوم من جهة البحث الموضوعي؟

(2) باترفيلد، ص 28 (التاريخانية كفسلفة تبريرية للسياسة التوسعية البروسية). يهني بوير كتابه عظم المذهب التاريخي لصحايا إيمان الشيوعيين والفاشين أن التاريخ قدر محتوم.

فيمكن القول إن دين الدولة تركز بالقضاء على دولة الدين . كان أقطاب المذهب التاريخاني قد أعادوا الاعتبار لماكيا فيللي ، فعمد أعداء التاريخانية إلى محاكمته من جديد .

استغل هذا التحليل عدد كبير من الأدباء ، قصاصين ومسرحيين . فلخصوا مأساة العصر في المفارقة التالية : كيف تحقق الغاية دون تبرير كل الوسائل المؤدية إليها؟ ثم جاء دور النقاد والمتفلسفين ليعلقوا على هذا التشخيص ويعرضوا بالمناسبة كل أشكال التناقض بين الفرد والجماعة ، بين الأهداف والوسائل ، بين النوايا والنتائج<sup>(1)</sup> . وكانت الخلاصة أن لا بد من إبداء حكم أخلاقي في كل نائبة من نوائب التاريخ لأن هذا هو دور المثقف في المجتمع المعاصر : الجريمة جريمة والفضيلة فضيلة في كل مجتمع وفي كل زمان ، ولا شيء يمنع من مراجعة محاكمات الماضي (سقراط ، المسيح ، جان دارك ، غليليو ، دانتون ، إلخ .) على أساس العدل البين والحق المطلق .

إن التاريخاني مقتنع أن التاريخ خاضع لقوانين قارة تسيّر به في اتجاه مرسوم نحو غاية محققة . فالغاية هي المثل الأعلى والمعيار الأصل . فتقسم أعمال البشر إلى ثلاثة أقسام : تلك التي تعجل بتحقيق الغاية ، وتلك التي تعرقل ، وأخيراً تلك التي لا تؤثر سلباً ولا إيجاباً . يمكن الحكم على كل فئة بموضوعية : الأولى حسنة تستحق الثناء ، الثانية سيئة تستحق الذم ، والثالثة لا حكم لها . كل عمل موافق للغاية المرسومة ، علاوة على كونه فاضلاً ، منطقي ومعقول إذ يساير تطوراً حاصللاً لا محالة . والعمل المنافي للغاية المرسومة في التاريخ بئس ممقوت وفي الوقت نفسه تافه إذ يعارض ما لا يمكن معارضته واتفأؤه . هذا يعني أن مرتكبه لم يتقن بعد علم قوانين التاريخ ، فيجب إما تلقيته تلك القوانين إذا كان في حاجة إلى تعليم ، وإما معالجته إذا كان يعرفها ويكابّر في الاعتراف بها . يتعلق الأمر في هذه الحال بتقويم انحراف ، لا بالانتقام من جريمة . والغاية من العلاج هو اعتراف المنحرف بخطئه وتحمل مسؤوليته عن كل ما ترتّب عن تهوّره . لا معنى في هذا المنظور لإبداء حكم أخلاقي ، للثناء على عمل مهما كانت عواقبه سيئة ، لتحسين تصرفات تبدو سفهية في محيطها وتقييح أخرى تبدو معقولة : الحكم في هذه الظروف لغو وعيب [8.2.5]<sup>(2)</sup> .

---

(1) تعرض لهذه النقطة : في فرنسا مالرو ، سارتر ، كامو ، ملرو - بونتي ، وفي انجلترا كستلر ، أودل ، برلين ، إلخ .

(2) باترفيلد ، ضمن مجموع مرموف ، ص 240 . . يوافق المؤلف على هذا التحليل التاريخاني رغم أنه مسيحي النزعة ، يقول إن الحكم الأخلاقي غير ممكن لأن ملفّ التحقيق ، في حوادث الماضي ، لا يقبل أبداً ، فهو مفتوح على الدوام .



هذا قول التاريخاني، بماذا يردّ خصمه؟ يعود إلى سلوك وكلام الناس العاديين فيلاحظ أن لا أحد يستطيع أن يتجنب كلياً الحكم الأخلاقي لأن اللغة المستعملة هي اللغة الدارجة بين الناس المفهمة بعبارات الحسرة والندم والاستنكار أو بعبارات الغبطة والافتخار. فمثلاً هذا مؤرخ معجب بروبسيير يرفض أن يستكر سياسته الإرهابية باعتبار أنها كانت نتيجة حتمية لظروف موضوعية وأنها بالتالي لا تدلّ على شراسة في طبعه، وهذا المؤرخ نفسه يعنى على خصوم روبسيير أنهم تآمروا عليه يوم 9 ترميدور دفاعاً عن امتيازاتهم الشخصية ومصالحهم المادية ويحمل الأسباب الموضوعية التي قد تكون لعبت دوراً في سلوك رجال معروفين بنزاهتهم مثل كارنو وبرير. كان ستالين يقول إن أعداء الثورة، المجسدة في شخصه، يتكاثرون بقدر ما تقترب من تحقيق أهدافها العليا، لذا وجب تنظيم إرهاب جماعي لردع كل معارضة، في الحاضر وفي المستقبل. كل ما يفعله، هو الفرد، خير ورحمة، وكل ما يفعله أو ينويه خصومه، وهم الجمهور، تأمر على الثورة وبالتالي شرّ وخطيئة. أو ليس هذا حكماً موضوعياً في ظاهره أخلاقياً في باطنه وإن كان معكوساً إذ يضع الخير محلّ الشرّ والشر محلّ الخير<sup>(1)</sup>. لا أحد يستطيع أن ينفلت من إبداء حكم أخلاقي لأن ذلك الحكم مبطن في اللغة. ثم حسب المذهب التاريخاني نفسه، يتحد الحكماء، الذاتي والموضوعي، المتناقضان داخل التاريخ، في الحكم الختامي عندما تطوى الأوراق وتنتهي اللعبة ويقفل الملفّ، سيكون ذلك الحكم أخلاقياً، بل في أعلى مستوى الأخلاق. يكفي أن نفترض عدم الموافقة، ولا مانع منطقياً من ذلك، ليصبح الحكم الأنبي، الذي يتحاشى استعمال الميار الأخلاقي خوفاً من استباق الأحداث، مجرد تبرير للجرائم، فيجب استنكاره في الحال<sup>(2)</sup>.

نلخص التحليلين السابقين، الفكري واللغوي، ونقول إن التاريخانية تقود إلى العدمية الأخلاقية بسبب رفضها لكل تقليد ثابت، إلا أنها لا تنفك تطلق أحكاماً أخلاقية معكوسة لأنها، إذ تؤجل باستمرار تحقيق غاية التاريخ<sup>(3)</sup>، لا تعتبر في أحكامها الموضوعية سوى الوسائل أي الذرائع والحيل. فنقلب كل المفاهيم: تصبح الحرب هي السلم لأنها الوسيلة المؤدية إليها، والحرية هي الاستعباد، والجهل هو العلم والمعرفة، كما نجد ذلك مسجلاً في قصة جورج أورول. كيف نعطي من جديد لهذه الكلمات معانيها اللغوية

(1) يرى المعارض الشر، بل كل الشر، في الاستبداد بالحكم.

(2) برلين، «الحتمية التاريخية». (1954). هذا البحث مثبت في مجموع غاردينر، ص 161 إلى 166، وفي مجموع ميرهوف، ص 249 إلى 271.

(3) المقصود هنا التاريخانية الثورية، لا التجسيدية المحافظة.

العادية؟ السبيل هو نفي النسبية وبالتالي التطور والتاريخ، التحرر من كهف الزمان. طرق النجاة هو مفهوم الحق الطبيعي كما أوضحه حكماء اليونان عندما قُتِلوا آراء السوفسطائيين وبرهنوا على أن الحق حق مهما اختلفت الظروف والأحوال. لا انفلات من مأكياتية وطفان الدولة، من النسبية الأخلاقية، إلا بالعودة إلى موقف وتعاليم سقراط<sup>(1)</sup>.

من يستطيع أن يعترض على مثل هذه الأقوال، أن يبرر سلطة الدولة على حساب حقوق الفرد بعد كل الجرائم التي ارتكبت باسم الدولة أثناء حروب القرن العشرين، العالمية، الاستعمارية، الأهلية؟ فلماذا قلنا إذاً في بداية المقطع إن الحركة المعادية للتاريخانية ظرفية وتبريرية؟ يؤكد ليون شتراوس أن مأكياتلي هو الأب الروحي لهيغل وماركس، لكن غرامشي أوضح في دراسته الشهيرة عن الأمير الحديث السّر في حماية الانتقال من استبداد الفرد إلى دكتاتورية الطبقة والحزب. أوليس هيغل هو الذي أعطى الصيغة النهائية لجدلانية الذات وانعكاس إطلاق حرية الفرد إلى إرهاب؟<sup>(2)</sup> يركز إذاً نقد التاريخانية من منظور القانون على تحليلات تاريخانية. ونكتفي في هذا الصدد بملاحظة واحدة تشير في رأينا إلى ظرفية وحلود النظرية المعنية هنا. كان أول خصم واجهته التاريخانية الكنيسة الكاثوليكية، أولم يكن من الطبيعي أن يعيد نقد التاريخانية الاعتبار، كل الاعتبار، إلى الدولة المسيحية، لا في شكلها الاستبدادي الذي عرفت به في العهد الوسيط ولكن في شكلها الأصلي، شكلها الإنجيلي؟ أولم تعتمد عياراً أخلاقياً للحكم على أعمال البشر عامة وتصرفات الحكام خاصة؟ فما بالنزاع التاريخانية يتغافلون عنها ويتعلقون بأهداب سقراط؟ لماذا التنويه بكسوفون وإهمال توما الاكويني؟<sup>(3)</sup> هناك سبب قاهر بدون شك يفسر هذا الموقف الغريب؟ السبب هو ما أشار إليه منذ زمان طويل دوستوفسكي، ألا وهو التشابه الكبير بين محاكمات الديكتاتوريات الحديثة ومحاكمات عهد التفتيش<sup>(4)</sup>.

إقرار عيار عام قانوني / أخلاقي لا يضمن للفرد التمتع بحقوقه: هذا صحيح بالنسبة للدولة الوثنية القديمة وبالنسبة للدولة المسيحية.

يقول الخصم إن التاريخانية مدفوعة رغباً عنها إلى العدمية الأخلاقية لأنها تنفي وجود أي قياس عام وثابت عبر تحولات التاريخ. هل العلاقة قائمة بالفعل بين الأمرين؟ هل

(1) شتراوس، دراسات حول مأكياتلي (1958)، الحق الطبيعي والتاريخ، ت. ف. (باريس، 1954).

(2) جدلية الديمقراطية والإرهاب معروفة منذ أفلاطون وأرسطو.

(3) ماريتان، الفرد والدولة، ت. ع. (بيروت، 1982).

(4) أمثلة رئيس قصة التفتيش في رواية الأخوة كرمازوف.

النسبية عبارة عن العدمية؟ (شتراوس، 1954، ص 26). يفند هذا الأخير، ويحجج لا تخلو أحياناً من وجهة، آراء ماكس فيبر الذي حصرهم عالم الاجتماع في دراسة الوسائل بدون التفات إلى القيم والأهداف البعيدة<sup>(1)</sup>. لكن لا يسعنا السكوت عن التلازم الموجود في تاريخ الفكر السياسي بين النسبية والتسامح بمعنييه، السياسي والقضائي. هذا أمر لا يخفى على من درس كتابات القرن الثامن عشر. فهل التسامح، الفكري والسلوكي، هو أيضاً من الدوافع إلى القول بالعدمية الأخلاقية وإلى الخضوع حتماً إلى الديكتاتورية؟ التسامح يحمي حقوق الأفراد والجماعات مع أنه لا يستلزم، بل يناقض أحياناً، الإقرار بحق طبيعي مطلق، كما أن العكس صحيح، أي أن الإقرار بوجود قاعدة قانونية مطلقة، موروثه عن مشرع حكيم أو نبي مرسل، لا يضمن، بل أحياناً ينفي، حقوق الفرد. لا برهان إذاً على أن تسلط الدولة ناتج عن اعتماد النسبية والتاريخانية، وعلى أن ضمان الحريات الفردية رهن بعقيدة الحق المطلق. التعارض بين حق مطلق، يندرج تحته حق عام معترف به، وبين حقوق خاصة معينة، وارد في كل نظام، قديماً كان أو حديثاً.

بسبب هذا الخلط الواضح نلاحظ تناقضات مقلقة بين كتاب يتمون إلى نفس التيار اللاتاريخاني. شتراوس مثلاً، الذي يدافع عن فكرة الحق الطبيعي، يصوب ضرباته إلى النسبية، في حين أن بوهر، الذي يرفع لواء حقوق الفرد، يجد في النسبية حليفاً قوياً له<sup>(2)</sup>. وفكرة الحق الطبيعي نفسها ليست وفقاً على الفلسفة اليونانية، نجدتها في ثقافات أخرى، الإسلامية والهندية والصينية. تشبعت بها الكنيسة المسيحية في العهد الوسيط كما استفلتها لأغراضها الدعائية الحركة البروتستانتية، ثم ورثتها مدارس القانون في القرون التالية. ورغم أن شتراوس والمعجبين به يقولون إنها تمثل سداً منيعاً ضد النسبية، وبالتالي ضد الدكتاتورية، فإننا نلاحظ أنها كثيراً ما وظفت لتبرير الاستبداد الفردي (هوبس) أو الجماعي (روسو) بدون أدنى علاقة بالتاريخانية. بل نرى، وهذا تناقض آخر داخل التيار اللاتاريخاني، كارل بوهر يضع أفلاطون، تلميذ سقراط وصاحب كتاب القوانين، في زمرة هيغل وماركس وباقي أنصار المجتمع الكلوي المقفل.

يفيد النقد المذكور أن التاريخانية تجد صعوبة كبرى لبناء نظرية قانونية متماسكة، لكنه يكشف في الوقت نفسه عن تناقض ذاتي يمنعه من تحرير نظرية لا تاريخية للقانون، والصعوبة واحدة كما هو واضح. إن فكرة الحق الطبيعي لا تضمن حقاً معيناً، إذ التعيين

(1) ماكس فيبر، العالم ورجل السياسة، ت. ف. (باريس، 1959).

(2) يقول بوهر، في معرض دفاعه عن نسبية فيبر: «في التشكيكية نواة صحيحة وهي أنه لا يوجد قياس واحد للحقيقة». (1963، ج 2، ص 378).

هو بالضبط الوقوع في حيز التاريخ، وهذا هو سبب هلهلة تحليلات روسو وانقلاب الحرية إلى استبداد<sup>(1)</sup>.

بدا لنا النقد، من منظور الفن، قوياً متماسكاً، وما نحن نراه، من منظور القانون، ضعيفاً متهاقاً. لماذا؟ لأن التاريخانية لم تنشأ وتتكرس كنظرية عامة إلا بعد أن تفجرت من الداخل فلسفة الحق الطبيعي أثناء الثورة الفرنسية، بعد أن نظم الإرهاب على أساس الحرية. لم يظهر هيغل إلا بعد أن انحلت النظمية الكانطية. فالعودة إلى أصول النظرية، مهما كانت فائدتها الظرفية، لا تعدو أن تكون إحياء لأسباب وبواعث نشأة التاريخانية. يتحوّل إذاً الرفض إلى تبرير غير مقصود<sup>(2)</sup>.

### 6.3.4 منظور العلم الموضوعي<sup>(3)</sup>

يقول التاريخاني إن غاية التاريخ أن يكشف الإنسان أنه الغاية والوسيلة، وذلك الكشف هو مضمون الحرية. يبدو هذا التعريف وكأنه عبارة علمانية لمقولة ثيولوجية<sup>(4)</sup>. الاعتراض المنطقي واضح: كيف نعرف الغاية قبل حدوثها؟ كيف نتحقق أن للتاريخ غاية ونحن لا نزال تائهين في دروبه؟ يتضح بمجرد طرح السؤال أن تفرّع التاريخانية إلى تجسدية (الغاية محققة في كل لحظة) وتطورية (الغاية تتحقق بالتدرج) نابع من تناقض ذاتي لمفهوم الغاية<sup>(5)</sup>. إن الغارق وسط المحيط لا يمكن أن يتحقق أن له ساحلاً، وكذا الإنسان داخل التاريخ، لا يمكن أن يقطع أن له غاية وقوانين توّحدته وتسيّره<sup>(6)</sup>. يقودنا التحليل المنطقي إلى المفارقة التالية: إما التاريخ محقق في كل لحظة وبالتالي ينتفي التغيير أي التاريخ الفعلي، وإما أن التاريخ حقيقة، والتغير أمر محسوس، وبالتالي لا سبيل إلى إدراك الغاية قبل الختم والنهاية، أو بعبارة أخرى: إما أن قوانين التطور المؤدية إلى الغاية المرسومة معروفة مسبقاً وبالتالي ليست تجريبية بل إيمانية، وإما أنها علمية استقرائية

(1) يهمل هذا النقاش المقولات الهيجلية. انظر للمؤلف، مفهوم الدولة (الدار البيضاء/بيروت، 1982).

(2) وإن نقد التاريخانية لا يقود حتماً إلى فكرة حقوق الإنسان كما أن نقد الاستبداد المطلق كافئ التاريخانية الحديثة لا يعيد بالضرورة الاعتبار إلى حقوق الفرد. فرّي ورينو، فلسفة السياسة (باريس، 1985)، ج 3، ص 68 و 69.

(3) هايك، العلوم والعلوم الاجتماعية، ت. ف. (باريس، 1953)؛ بوير، علم المذهب التاريخي، ت. ع. (القاهرة، 1959).

(4) فيورباخ، ماهية العقيدة المسيحية، ت. ف. (باريس، 1968).

(5) لذا أمار هيغل هذه النقطة أهمية كبرى في منطق، (حضور الغاية في السبب).

(6) لا محل للمقارنة في نظر التاريخاني: البحر ليس من صنع الإنسان، عكس التاريخ الذي هو من صنع الإنسان.

وبالتالي لا تفصل إلى حدّ اليقين ما دام التاريخ جارياً.

هذا هو مؤدّى النقد المرتبط باسم كارل بوبر الذي يقول إنه ركز على الجانب العلمي المنطقي لأن التاريخانية، ويقصد الماركسية، تدعي العلمية والعلمانية. تنشأ عن نظرة عاطفية (ص 30) إيمانية، لا تختلف عن نظرة المتكلمين القدامى، لكنها تؤكد أنها لا تزيد على توضيح مكتسبات العلم التجريبي الحديث، فوجب استجلاء التناقض الصريح بينها وأبسط قواعد التفكير العلمي.

كما أن شتاروس عارض بقوة نسبة ماكس فيبر رغم أنها وظفت أصلاً لتبرير التعددية الديمقراطية لأنه رأى فيها عضداً للماكيافليّة وبالتالي للتاريخانية، يعارض بوبر بشدّة «منظورية» كارل مانهايم، مع أن صاحبها أرادها قاعدة فكرية وأخلاقية للحوار الديمقراطي<sup>(1)</sup>، لأنها تقوّض في نظره (أي بوبر) أركان موضوعية العلم التجريبي. لا شك أن التاريخانية، من هيغل إلى غرامشي، ربطت دائماً مبادئ كل علم، استباطي أو استقرائي، بمنظور كوني هو أصلها وأساسها. وعملت الحركة الابستمولوجية التي ازدهرت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، في النمسا وإنجلترا بخاصة، والتي ينتمي إليها بوبر، على تحرير العلم الموضوعي من كل تأثير اجتماعي أو تاريخي، ولذلك ميّزت في شأن كل اكتشاف علمي بين ظروف التحصيل وطرق الإثبات [5.3.1.2]. قد يتأثر الباحث، أثناء البحث وقبل الاكتشاف، بالحضارة التي ينتمي إليها، بثقافته الخاصة، بالأحوال المحيطة به، ولكن لإثبات الحقيقة المكتشفة، لإقناع زملائه بصحتها، لا بدّ من اتباع مسطرة معينة هي وحدها محل إجماع. لا بدّ أن تفرغ في قالب برهاني يخلف اليقين في نفوس الغير. إن النقطة الجوهرية في مقولة بوبر هي أن الميدان الوحيد الذي يتحقّق فيه تقدّم فعلي هي ميدان العلم التجريبي<sup>(2)</sup>. وبما أن مفهوم التقدّم (الإنجاز، التجسيد) أساسي في تنبؤات التاريخانية، فلا وجود لأي تقدم إلّا إذا طابق منطق التاريخانية منطق العلم، وهذا أمر غير حاصل إذ مقدّمات هذا وتلك متناقضة.

يدعو بوبر إلى تطبيق منهجية علوم الطبيعة في دراسات المجتمع والتاريخ، فهو إذاً من أنصار الوضعية في التاريخيات. فيستخلص من كل هذا موقفاً أخلاقياً وفيماً للكانطية معادياً للهيغلية. لا يوجد في نظره تاريخ موحّد، بل تواريخ جزئية، لا يوجد قانون تاريخي بل متواترات جزئية، لا توجد غاية مرسومة تتحكّم في حاضر ومستقبل البشرية. يجدر

(1) مانهايم، الحرية، السلطة، والتخطيط الديمقراطي (لندن، 1950).

(2) عكس ما أكّده كولنجوود الذي يرى أن التقدم لا يحصل إلّا في إطار التاريخ الواحي بذاته.

بالإنسان الذي يتصرف حسب قواعد العقل أن ينطلق من لوازم حياة الفرد لأن الفرد وحده موجود حقاً وكل ما سواه - أمة، مجتمع، ثقافة، إلخ - إنما هو تركيب فكري ينقلب بسرعة إلى صنم معبود (وهذه هي الفردية المنهجية عند بوبر). انطلاقاً من هذه القاعدة الملموسة يجب أن نحاول بعزمنا وجهدنا أن نحقق لوازم حياة حرة شريفة لكل فرد. نجرب ثم نجرب، كما نفعل مع الطبيعة، قبل أن نصل إلى هدف نرضى به مؤقتاً، دون أن نطمع أبداً في تحقيق الغاية دفعة واحدة، دون أن نضع أمام أعيننا هدف بناء نظام كامل شامل يطال الزمان. النظرية العلمية جزئية ومؤقتة، نقبلها مالم نقدر على تنفيذها رغم محاولتنا المتكررة، كذلك يجب علينا أن نجرب المشاريع الإصلاحية ونفحص النتائج المترتبة عليها، ثم نجرب إصلاحات أخرى بدون ملل، لأن كل فكرة مسبقة، كل صورة شاملة، كل حقيقة مطلقة، غير علمية بالتعريف والاصطلاح<sup>(1)</sup>.

هل الحقيقة العلمية تناقض التاريخية، في الطبيعيات والتاريخيات معاً، مناقضة النسبي للمطلق؟ إذا لم نحدد المقصود من هاتين الكلمتين ندخل في متاهات لا مخرج منها. يؤكد بوبر أن الأولى (الحقيقة العلمية) تعرف وتقبل أنها مؤقتة، فهي نسبية بهذا المعنى، أما الثانية (الحقيقة التاريخية) فإنها تدعي الشمولية والدوام حتى وإن كانت مرتبطة بظروف زمانية ومكانية، فهي مطلقة بهذا المعنى. وهذا الإطلاق المنسوب إلى نقطة من الزمان هو، في نظره، من مخلفات الفكر الثيولوجي وبالتالي لا يمت بأية صلة للعلم الموضوعي. يستبدل بوبر يقين الحقيقة بتقدمها المستمر. ماذا يعني العلم بمعناه الحديث؟ مسطرة إثبات وتحقيق، وبعبارة أدق، مسطرة عكسية، إذ المثبت هو دائماً ما لم ننجح، رغم محاولتنا العديدة والصادقة، في تنفيذه. واضح أن هذه نسبية من نوع خاص، منهجية لا جوهرية كما عند مانهايم<sup>(2)</sup> الذي يقرر أن معرفة الإنسان، من أي نوع كانت، محدودة اجتماعياً (منظور الطبقة) وتاريخياً (منظور الحقبة). فهي كالجزم مقابل الكل. كيف يتأتى لنا كبشر أن نعرف أنها محدودة بمنظور معين؟ يقول مانهايم: المثقف يستطيع أن يفعل ذلك لأنه غير مرتبط بمصلحة طبقة بعينها؛ عندما يبحث في المجتمع فإنه يقارن بمنظور هذه الطبقة بمنظور تلك، منظور الحاضر بالماضي، وبذلك يدرك المجموع الذي على أساسه تتضح محدودية كل منظور. هذا تناقض في نظر بوبر بل مغالطة سافرة، إذ لا وجود لموضوعياً

(1) «كل شيء»، أكان قولاً أو أثراً أو أصلاً مكتوباً أو برهاناً أو تخیلاً أو ملاحظة، إلخ، مقبول في الاستعمال بشرط أن لا يتحول إلى حجة لا تناقض». بوبر (1963) ج 2 ص 378.

(2) يقول بوبر إن التاريخانيين يقفون دائماً مع أنصار الماهية في منهجيات العلوم الاجتماعية. كيف ذلك؟ انظر نقد كروتشه ليوركهاوت [6.2.3].

لأي من الطبقة أو الحقبة أو التاريخ، الموجود الملموس الوحيد هو الفرد، منه ننتقل وإليه نعود. ما يميّز موقف بوبر ليس محدودية المعرفة، في الطبيعيات والتاريخيات معاً، بقدر ما هو الوقوف عندها وعدم التطلّع إلى ما سواها. لا حقيقة إلا ما يستطيع الفرد أن يدركه ويشته حسب مسطرة متّفق عليها. في هذا الموقف القانع يتّفق صاحبنا مع كل الوضعانيين، لكن هذه «القناعة» هل تنفي فعلاً السؤال الذي تنطلق منه التاريخانية [6.2.5]؟ تدور المسألة كلها حول تعريف العلم الموضوعي.

يحصّر بوبر العلم الموضوعي في منهجيته وهذه في طريقة التنفيذ، بما أن سؤال التاريخانيين يتعلّق بالموضوع، فإنه خارج رؤية بوبر. رفض لأسباب أخلاقية بعض النتائج الملتصقة بالتاريخانية<sup>(1)</sup> دون أن يثبت بالبرهان علاقة الأولى بالثانية؛ أوضح أن المقالة التاريخانية ليست ولا يمكن أن تكون من نوع المقالة العلمية التجريبية، ولكن هذه نقطة مسلّمة عند الجميع ولا تحتاج إلى استدلال<sup>(2)</sup>. إلّا أنه يقف مضطراً عند هذا الحدّ، فلا يستطيع أن يجيب عن السؤال الذي يطرحه التاريخاني. وأكبر دليل على ما نقول هو أن استنتاج بوبر المبني على منطق العلوم لا تسانده خلاصات مؤرخي العلوم. لقد اضطرّ هؤلاء ومنذ زمان إلى احتضان فكرة القطيعة المعرفية التي لا تعدو أن تكون عبارة جديدة عن فكرة تجذّر كل علم في أفق محدّد [5.3.3.4]. عندما يُقال إن الرياضيات اليونانية صحيحة اليوم كما كانت صحيحة أمس، فهذا قول فيه قدر غير قليل من الشطط، إذ تعرض النتائج اليوم في قالب ابستمولوجي غير الذي أفرغها فيه الإغريق، والملاحظة نفسها تنطبق على الرياضيات العربية أو الهندية أو الصينية. بدهاء اليوم ليست هي بدهاء أمس، فالبراهين التي يسوقها بوبر، ظاناً أنها من البديهيات، ليست في الواقع بالقوة الاستدلالية التي يتصورها. إذا تجاوزنا المسطرة ونفدنا إلى المسلّمات التي تجعل من البرهان برهاناً، تلك التربة التي يتجذر فيها المنطق العلمي والتي تحاول أن تصفها بكل دقة وبكل أمانة الفئومولوجيا المنبثقة عن معرفيات أوائل هذا القرن، نلاحظ أن مسألة التاريخانية تبقى معلقة: البحوث الفئومولوجية ترجىء الفصل في هذه النقطة بالذات إلى ما لا نهاية<sup>(3)</sup>.

(1) «إن التاريخانية تشبه القمار في يأسها من عقلانية الإنسانية وفي نفي المسؤولية عن الأفراد». م. صا. ص 279.

(2) علاقة الموضوعية العلمية بالمؤسسات (1957، ص 155) قارن مع أقوال غرامشي.

(3) هوسرل، تأملات ديكاوتية (باريس 1969). جان - توفان ديسانتي، المدخل إلى الفئومولوجيا (باريس، 1976).

لا يمكن أن نحصر العلم الموضوعي في المنهجية، ومنهجية الطبيعيات بالذات، دون الالتفات إلى نشأة المفاهيم وإلى أسس البداهة التي هي أصل الاطمئنان إلى المسطرة الاستدلالية. إن بوبر يفصل بكيفية تفسّفية منهجية العلوم الموضوعية عن تاريخها من جهة وعن أسسها المنطقية من جهة ثانية. يدخل تاريخ العلوم في تاريخ الأفكار فلا يفيد نقد التاريخية إذ هو أساسها ومنبعها، والمنطق العام، منطق التجربة الحياتية، الذي يؤصل القول المفيد اليقيني لا يفيد بدوره للبرهنة على تاريخية أو عدم تاريخية ذاته. فلم يبق إلّا ما بين الاثنين، التاريخ والمنطق، أي المنهج والمسطرة، وهو ما يتشبّث به بوبر. لقد قلنا إن هذا ميدان تقتسمه التاريخية والوضعية، فتقبل هذه أو تلك لأسباب خارجة عن الميدان نفسه، وهذا صحيح بالنسبة لمانهايم وبوبر معاً. التعارض يعني هنا التكافؤ، بمعنى أنه يمكن دائماً ترجمة (تحويل) كل المعلومات من نظيمة فكرية إلى أخرى. يمكن التعبير عن كل فكرة إما من منظور الماضي ومنطق التولّد فهي التاريخية، أو من منظور الحاضر ومنطق التماسك فهي الوضعية [5.5.1]، ولا سبيل لترجيح نظرية على أخرى دون إقحام عوامل أخلاقية أو نفسانية في النقاش. كل ما أفادنا به بوبر هو إمكانية وضعة كل المعلومات، لكن العملية المضادة أيضاً ممكنة وهذا ما برهنت عليه مدرسة القطيعة الاستمولوجية<sup>(1)</sup>.

### 8.3.5 منظور الفلسفة العرفانية

نقرأ عند هنري مارو، المؤرخ المحترف والمسيحي المؤمن، ما يلي: «وفي سنة 529 م أقفلت في أثينا مدرسة الأفلاطونية الجديدة التي كانت قد تحولت إلى مركز للدعاية الوثنية المتعصّبة ولتعليم السحر»<sup>(2)</sup>. قامت المسيحية طيلة قرون بحملة منكّرة ضد الدين الامبراطوري الرسمي ومع ذلك لم ينعتها مارو بالتعصب، وعدّ تعصباً لاعقلانياً الفلسفة الأفلاطونية لأنها انتقدت فكرة تجسيد الخالق في شخص مخلوق؟ وفي فصل لاحق من الكتاب يشير مارو في معرض كلامه على الجدل حول طبيعة المسيح، بشرية محض أم أدمية وإلهية في آن، إلى صدى ذلك الجدل في القرآن. الدعوة المحمدية بالنسبة له كلها تاريخية تفهم في نطاق البحث الموضوعي، اللغوي والأثري، في حين أن حياة المسيح لا تفهم فهماً حقيقياً إلّا في منظور الوحي والإلهام. وموقف مارو تجاه النبي العربي قد يقفه مؤرخ يهودي تجاه المسيح فيقدمه كزعيم قومي قاوم الرومان بوسائل روحية سلمية.

(1) كار، ص 154، فيرابند، ص 33.

(2) مارو، تاريخ الكنيسة من 303 إلى 604 م (باريس، 1986)، ص 177.



يعلق هنري كوربان<sup>(1)</sup> على أمثلة مثل هذه قائلاً: «إن الدراسة التاريخية تغرق الحدث الديني في حيز التاريخ - الأخبار العادية فتفرض عليه زماناً غير زمانه ومحيطاً غير محيطه». (1971، ص 173). ثم يقول في موضع آخر: «لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ العادي خوارق مثل الحلول والرؤيا». التي تحررنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ». (1977، ص 150). لا ينفي البحث في أسباب النزول، ولكن يرى أنه لن يقودنا في كل حال إلى إدراك مغزى الحدث الديني الخارج بطبعه عن مستقر العادة. يمسّ البحث التاريخي الظاهر فقط، أما الباطن فلا يدرك إلا بطريقة ذوقية (فنونولوجية) تحافظ على خصوصية التجربة الدينية وتتركها تنطق بنفسها عن حالها، وبلغتها الخاصة بها وفي إطار الزمان الخاص بها. لا مناص إذاً من تأويل الخبر الديني، وإلا تحجر في لحظته وفقد قدرته على إلهام الأجيال اللاحقة. يسوق كوربان أثراً منسوباً للإمام جعفر الصادق: لو كان معنى كل آية قرآنية هو الظاهر، المتعلق بزمان معين ويرجل معين، لذهبت الفائدة بموت الرجل ولاصبح القرآن مقبرة لأقوال جامدة. (2).

يرى كوربان أن فلسفة الإسلام الحقيقية هي نظرية النبوة كما عبّر عنها أشياخ الإمامية من إسماعيلية واثني عشرية. وهذا الرأي يواجه في الحين مشكلة عويصة، تاريخية، تتمثل في نزول الوحي على شخص بعينه في وقت محدّد. ما علاقة الوحي بالأزل؟<sup>(3)</sup> هذا السؤال هو الذي جعله يرفض التاريخانية بكل مستبعاتها الاجتماعية والعلمانية، كما تدلّ على ذلك الأقوال السابقة وأخرى ماثلة. يقول: «نحن الأحياء نحيا ونميت ما نختار من آثار، فنحدّد باختيارنا من يعاصرنا حقاً وروحاً ومن لا يعاصرنا، بعيداً عن كل تساكُن عرضي ومجاورة عابرة». (1971، ص XII). وإذا اعترض عليه قائل: أوليس مهماً أن نعرف متى ومن ألف نهج البلاغة، إذ يستحيل، شكلاً ومضموناً، أن يكون من تأليف الإمام علي؟ يجيب بما أجاب به أحد الائمة الإماميين: «مهما يكن حامل القلم ومهما يكن زمان التأليف فالإمام هو الذي كان يتكلّم»<sup>(4)</sup>. وإذ قال قائل: هذا الذي تروي هل هو واقع حصل فعلاً فأين الشواهد أم هو

(1) هنري كوربان، في الإسلام الإيراني، ج 1، الشيعة الاثنا عشرية بالفرنسية (باريس، 1971)؛ مفارقة التوحيد (باريس، 1977)؛ كريستيان جامبه، منطق الشرقيين: هـ. كوربان وعلم الأشكال (باريس، 1983).

(2) كوربان (1971)، ص 365، وكذلك ص 128.

(3) في مسألة قطيعة الوحي والاستمرار التاريخي انظر أرون، ص 258، تعليق على المؤرخ الألماني ترويلتش.

(4) قارن مع مقالة للقديس غريغوار: «من كتب سفر أيوب؟ موسى؟ أحد الأنبياء؟ أيوب نفسه؟ لماذا التساؤل إذ، في كل حال، الإلهام من روح القدس؟» (ملرو، 1985، ص 239).

أسطورة ومثل يضربه العارف لغير العارف، وفي هذه الحال لماذا لا تعترف بذلك ثم تفعل ما يفعله الخبراء في حقل الميثولوجيات؟ يرد كوربان: أتكلم على حوادث لا هي تاريخية مثل الأخبار العادية ولا هي أسطورية تخيلية، بل هي حوادث وقعت في زمان غير زماننا وفي عالم غير عالمنا، والشاهد عليها هي التجربة الدينية التي لا تخضع إلا لمنطقها الخاص<sup>(1)</sup>.

إن كوربان، مثل شتراوس وبوير، ينقض التاريخانية بفرض إحدى نتائجها. يقول: لا مجال لفلسفة النبوة في نطاق التحليل العادي<sup>(2)</sup>، فلا بدّ من رفض قواعد النقد التاريخي (لا يفرق بين التاريخية والتاريخانية)، بدون ذلك لا يمكن تحديد مجال يعود فيه الكلام على الوحي والإلهام والتنزيل والرؤيا أمراً معقولاً جائزاً<sup>(3)</sup>. هل التاريخانية التي يرفضها كوربان هي التي رفضها بروس قبله، أي تفسير الحدث بوصف ظروف حدوثه؟ الحدث الديني هو بالتعريف خارق لمستقر العادة، التاريخانية حسب كوربان هي تلك المحاولة السخيفة الرامية إلى حصر الدين في مظهره الاجتماعي. لو كان الأمر بهذه البساطة لما كان نقاش، إذ لا خلاف في أن الظاهر يفسّر بالظاهر والباطن يعرف من الباطن. الدين الاجتماعي بصفته مجموع طقوس وقواعد سلوكية، خاضع لمنهجية أسباب النزول (منهجية الفقهاء والأخباريين)، أما الدين كتجربة روحانية، فإنه فردي، مبني على فهم و«إدراك» أي على تأويل بعيد أو قريب لظاهر السنة، فلا يخضع للمنهجية المذكورة، بل لا يخضع لأية منهجية مضبوطة. التفسير بالأثر هو اعتماد أسباب النزول للحفاظ على تماسك الجماعة؛ يعارض القول بالرأي لأن الرأي فردي يقسم دائماً الجماعة. التأويل هو القول بالرأي، هو إذاً شأن فردي يدرك بالذوق والتجربة الشخصية ولا مجال فيه لتطبيق قواعد التواتر. هذا حلّ توفيق، على أساسه تمّ التعايش بين الفقهاء والقراء، العلماء والمتصوفة، لكن كوربان يرفضه رفضاً باتاً. المعنى الجماعي الذي يدرك بمناهج التاريخ ليس معنى أصلاً. المعنى الوحيد، في نظره، هو الذي يدرك بالتأويل، بتجربة تقود إلى كشف. فلا بدّ من مسلك، من باب، والباب هو الإمام الذي يطلع على سرّ الأسرار تحت قيادة ملك<sup>(4)</sup>. التفسير التاريخي، ربط الظاهر بالظاهر، إنما هو، في منظور كوربان ومذهب الإمامية، كلام ميت يخاطب الأموات عن الأموات، في حين أن التأويل - مقابل التنزيل - نهوض / إحياء / عودة

(1) يعارض كوربان مدرسة، ألمانية بخاصة، تؤول الإنجيل على أساس أنه أمثلة. انظر (1971) ص 163.

(2) قارن مع ما قاله ابن خلدون وديفيد هيوم في قضية المعجزات والخوارق.

(3) يقدم كوربان الحقيقة الغنوصية على الحقيقة التاريخية اعتماداً على تواجد زمانين: الأفقي والأنفسي كما في الآية القرآنية [41/58].

(4) هناك ارتباط حتمي في نظر كوربان بين النبوة والإلمة والملكوت، كل ذلك بالطبع في عالم المثال.

إلى عين الحق والحياة، فهو خطاب الحي إلى الحي عن الحي<sup>(1)</sup>. لكن رأينا منذ قليل أن التجربة التي يشير إليها كوربان تفرغ في قالب حكاية، سلسلة حوادث (خوارق من منظورنا نحن البشر) وقعت في زمان آخر ومكان آخر، فهي تاريخ وليست أسطورة. عندما يروي كوربان تلك الحكاية، يتقصد بالضرورة لبوس التاريخانية التجسيدية فلم نعد نرى بوضوح ماذا يعارض بالضبط: هل ينفي التاريخانية أم يؤاخذها فقط بأنها لم تعترف صراحة أنها منهجية تاريخ ما يحصل في عالم المثال لأن ما يقع في عالمنا إنما هو حكاية لما يقع في غير عالمنا؟ كما يؤاخذ كوربان، في السياق نفسه، على التصوف السني، كونه أبدل الإمام بالشيخ العربي، دون أن يدرك أنه بفعله هذا يرتكب خطأ منطقياً. نفق هنا فيما أسميناه بنقطة الانعكاس في التاريخانية، وكتابات كوربان مهمة من هذا الجانب. تكشف أن التاريخانية كفلسفة تتأرجح باستمرار بين الوضعية والنولوجيا [6.2.3]. ينقدها الوضعاني بوير باعتبارها عقيدة إيمانية وينقدها كوربان الفيلسوف المتكلم باعتبارها وضعية<sup>(2)</sup>.

التاريخانية في تعريف كوربان هي تلك المنهجية التي تستبعد، في دراسة أحوال الماضي، الإدراك المباشر والحس الشمولي وتقرّر أن الفهم الحق هو المبني على التمييز والترتيب والتعيين. الوقائع الماضية، مهما تكن، هي بالنسبة للمؤرخ متزامنة، أمّا كشواهد في الطبيعة وأمّا كمفاهيم في الذهن. وبما أنها متجاوزة متساكنة قد نتصور أننا نستطيع أن ندركها جملةً ودفعةً واحدة. والموقف التقليدي يركز على هذا التصور بالذات، لذلك نراه لا يتورّع في التقديم والتأخير، الإجمال والتدقيق. لكن ثورة النزعة التاريخية، كما أوضحنا، كانت رفضاً لذلك الموقف واعتباره مجرد وهم وخيال. لا يكفي، لكي يحصل الإدراك، التمييز والتعيين كما ادّعى ديكرت، لا بد كذلك من التوقيت والترتيب حسب توالي أقسام الزمان، لا يكفي الاستنباط، استخراج علاقة التلازم بين أمرين، بل يجب معرفة مجرى تولّد اللّاحق عن السابق (كروتشه، ص 143). هل يرفض كوربان هذه القاعدة التي تحدد التاريخ كصناعة؟ الواقع هو أنه لا يرفض وإنما يحوّل اتجاهها وينقلها من مجال إلى آخر. يقول إن نظرية التجسيد، حلول الباري في جسد عيسى ابن مريم، في الشكل

(1) لاحظ أن كلمة إحياء تستعمل بكثرة عند التاريخانيين [2.3.3] و [5.3.3.3]. سند الإمامية حي وسند المحدثين / الأخباريين ميت. إلا أن التاريخاني يقول إن المحدث، عندما يعي ما يقول ويحيى وجدانياً، فإنه يُحيى وجودانه كل الأموات المذكورين في السند. هذا شكل من أشكال الانعكاس الجليدي.

(2) يقول عن ديلتاي، وارث تأويلية شلايرماخر: «تاه في التاريخانية بدون وجهة محددة ولا نقطة قارة يركز عليها». (1971، ص 180 و 161).

الذي استقرَّ عليه رأي النصارى في القرن الخامس الميلادي وبعد نقاش مرير، كان أول خطوة نحو الملمنة (انحلال العالم العلوي في السفلي، الباطن في الظاهر) والجمعة (تغليب مصالح الجماعة على مبادرات الأفراد) والأرخنة (حصر الوقائع في الأخبار المذكورة)، نحو جدلية هيغل ومادية ماركس<sup>(1)</sup>. التاريخانية عند كوربان ليست الماكيافللية، تسليط الدولة على الفرد، بل في العمق تغليب حقوق الخلق على حقوق الخالق، تذويب الروح في الجسد والله في الإنسان، الزمان الأنفسي في الزمان الأفاقي. للانعتاق من ويلات التاريخ وللتنحرر من أوهام التاريخانية لا بد إذا من عكس الاتجاه، وهذا أمر ممكن في رأي كوربان لأن هناك عقيدة لم ترتكب الخطأ المذكور، لم تنحرف عن الطريق السوي وهي عقيدة الإمامية. عوض التزليل، أي الاتجاه من السماء إلى الأرض، يجب أن نشبَّث بالتأويل، بضرورة العودة إلى المقام الأول. المعرفة المباشرة، الشاملة الفورية، ممكنة إذا، ومن هذه الزاوية يقف كوربان ضد التاريخانية المنهجية، إلا أن تلك المعرفة لا تتحقَّق إلا بعد رحلة طويلة شاقة في اتجاه «شرق الأنوار»، بقيادة ملك الأنس. والرحلة تشبه إلى حد كبير تلك التي وصفها هيغل، وإن كانت هذه أرضية أفقية والأخرى سماوية عمودية<sup>(2)</sup>. ما يهْمُنَا نحن هو أن نسجِّل أن كوربان، رغم هجماته على التاريخانية يواجه في تعامله مع أخبار السماء الصعوبات نفسها التي يواجهها التاريخاني عند سرده لأخبار الأرض، وهذا أمر متظر إذا كانت هذه تحكي تلك.

يتكلم عن فاجعة كونية حصلت في مكان غير أرضنا وفي زمان غير زماننا، بل هي أصل السقوط في أرضنا وزماننا، سقوط تبعه تنزيل ولا بد أن يتبعه تأويل. والفاجعة هي أن أكبر الملائكة لم ير الحكمة في خلق الإنسان الذي هو الوسيلة والوسيط، أراد أن يستبق الأحداث وأن يدرك كل شيء فوراً، خافه الصبر فكبر وجادل. أوليس هذا أبلف تبرير للنهج التاريخي الذي يقوم على ضرورة تعيين الوسائط ومراحل التولّد؟ يميز كوربان بين زمان لطيف وآخر كثيف، لكن الأول مجزأ كالثاني إلى حقبة على مستويات مختلفة (الأنبياء، الأئمة، الملائكة...) فيصعب التوفيق بين التجزيئات والتحقيقات<sup>(3)</sup>.

التفسير يخفي المعنى والتأويل يظهره، لكن التأويل فعل محدد، يحدث في مكان ما

(1) بدأ الانحراف في العقيدة قبل أن يمسّ السياسة.

(2) «نتساءل دائماً أمام الكتب المنزلة: تاريخ أم أسطورة؟ لأننا قلنا تملأ إدراك البعد العمودي / العلوي وأبطلناه بالبعد الأفقي التاريخي» (كوربان، 1971، ص 140).

(3) يفسر ضرورة اختفاء الإمام الثاني عشر بالموافقة المندمية بين الأئمة والرسول والملائكة. (1971، ص 308).

وفي زمان ما، وكذلك تأويل التأويل.. يقوم كوربان بيننا اليوم مؤولاً لتأويلات الأئمة، مقارناً أقوالهم بأقوال الغنوصيين؛ يفعل ذلك هو لا غيره، يقتنع هو بتأويله الجديد قبل أن يقتنع غيره. يقول لنا إن معرفة السابق واللاحق لا تهتم بقدر ما يهم التوافق والتماثل. لكن التماثل لم يتضح لأحد قبل كوربان. لا يوجد تأويل إلا ومحاط بتفسير، كما لا يوجد باطن بدون ظاهر ولا إمام بدون جسم. أي فرق أن نقول: تاريخ السماء يحكي تاريخ الأرض أو العكس؟

بماذا يؤاخذ كوربان التاريخانية؟ أبانها تهتم بحوادث الأرض، بالزمان الأفقي؟ لا، بل بأنّها لا تهتم بما جرى في السماء وفي الزمان الأنفسي؟ أما إذا اهتمت بهذه، كما يفعل هو في صفحات عديدة وأحياناً مملّة، وطبقت عليها قواعد البحث التاريخي حتى في دراسة أدق أسباب نزولها، وأبدلت زماناً بآخر ومكاناً بآخر، فإن حقيقتها ستتقلب لا محالة إلى حقيقة غنوصية لا يسع كوربان إلا الترحيب بها. هل هذا رفض أم مجرد توظيف؟

### 3.6 الآن والأزل أو نقطة الانعكاس

يمثل بروست، من وجه ما، عودة إلى إلهام فن العهد الوسيط، شتراوس إلى المثل الأفلاطونية، بوير إلى منطق كانط، كوربان إلى تعاليم العارفين. تحت معاول هؤلاء النقّاد، تفتّت التاليف التاريخانية، الماركسية بخاصة، وانهذت ركناً ركناً. يراها كل ناقد من جانب واحد فينّد النتائج الممقوتة عنده ويتغافل عما سواها، فتضارب أحكامه مع أحكام زملائه. يهاجم شتراوس بشدة ماكس فيبر في حين أن بوير يعتمد على بعض أقواله. يفسّ بوير احترازاات فيثغنشتاين مع أنها تنتهي إلى رؤية صوفية وفيّة لروح الكانطية. يؤاخذ كوربان على النزعة التاريخية أنها لا تتحول إلى كلاميات ويؤاخذ عليها بوير أنها عبارة علمانية لتعاليم الكنيسة. كلهم يرفضون نسبة الأشياء وكلهم يؤكدون حرية الفرد وقدرته على الاختيار غير المشروط، أي نسبة الذات. توجد إذاً نقطة تنقلب فيها المفاهيم إلى ضدها مهما كانت نقطة البدء، في التاريخانية واللاتاريخانية على السواء. وهذا ما نريد أن نوضحه فيما يلي بشيء من التفصيل.

التاريخ شأن موضوعي مستقلّ عن ذات الفرد، هذا ما تؤكده التاريخانية. ومن هنا تتولّد تعريفات تتعلّق بالفهم والتمثّل والتجربة والإنجاز وأخيراً الحقيقة. تبقى الكلمات هي هي وتنمكس دلالاتها. هذا الانعكاس إما يُقبل وإما يرفض. إذا رفضناه مسبقاً وتشبّنا بالدلالات اللغوية العادية، يؤدّي مجرد التحليل اللغوي (برلين)، الفكري (شتراوس)، المنطقي (بوير) إلى إذابة مفهوم التاريخ كموضوع وتبدو التاريخانية مجرد ميتافيزيقا. كما يمكن أن نفنّد مفهوم التاريخ إنطلاقاً من ممارسة المؤرخين أنفسهم (بوركهارت، أرون،

فين. .)، فنستعيد في الحين الدلالات الأصلية لكلمات فرد، حرية، موضوعية، حقيقة، ونحيي على الفور الفلسفة وعلم الكلام التقليديين. نقرأ عند نيتشه ما يلي: «إن التاريخ ثيولوجيا مقنعة. . يعلم من يتعاطيه المخنوع والولاء الأعمى. . وتصبح الفلسفة، في حدوده، بدون سلطة ولا تأثير، مجرد معلومات مخزونة في ذهن الفرد. . والثقافة الحقّة توجد في الطبيعة، لا في التاريخ المحفوظ»<sup>(١)</sup>. هذه أحكام قد تنطبق على أعمال المؤرخين الجماعين المستطرفين، لكنها تعارض صراحة كل ما فاه به أقطاب المذهب التاريخاني. . فلا بد أن تكون الكلمات نفسها تشير إلى معاني مختلفة عنده وعندهم.

أساس هذا النقد هو أن مفهوم التاريخ اصطفاي، مبني على الانتقاء الفردي أو الجماعي، صنم متسلط على وجدان الفرد، تنحلّ فيه كل القيم والمثل. وهذا الصنم الذي يدّعي رواه أنه الأصل، المقياس المطلق، القيمة - الأم، إنما هو شأن خادع متفب من وذاته، لا قوام له ولا ثبات. يؤكّد التاريخاني أن التاريخ يشيّد نفسه بنفسه، غير أن ما نلاحظ ونلمس مباشرة هو أنه ينحلّ باستمرار إذ الحاضر لا قرار له. «من يعرف التاريخ يعرف قبل كل شيء أنه لا يسير في اتجاه واحد ولا يحمل معنى واحداً»<sup>(٢)</sup>. نصل هنا إلى نقطة الانعكاس (النقطة - القلب). المقولة التاريخانية الرئيسية هي أن التاريخ المفهوم يتوحد في ذهن «م»؛ ينحلّ التاريخ تلقائياً إلى فكرة، إلى ذكر، إلى اسطوغرافيا، يفنى كواقع مشاهد ليستمرّ في الوجود كمفهوم مذكور. أصل الاستمرار، الأساس والشرط، هو بالضبط الاستحالة والتغير، والتاريخ كمفهوم محفوظ في ذهن «م» هو بالتعريف مطلق إذ لا يوجد نظرياً شيء غيره. الموجود الوحيد فعلاً هو ذكر/ وعي «م»، الذي هو في آن علم وهزم، وعزم «م» هو أن يستمرّ في ذاته أي كائناً واعياً بالتاريخ. والوعي نفسه يذيب الصنم جاعلاً منه خلاصة استنتاج حرّ. هذا التحليل يجمع عليه كل المؤلفين التاريخانيين، وقلنا إنه يمثل تجربة وجدانية تقبل أو ترفض. لا ينفع في شأنها النقد المنطقي المجرد: إما نتصوّر المسألة أو لا نتصوّرّها أصلاً. كيف يمكن أن نصادق على التجربة المذكورة؟ هل الحدث الآني يدوم ويستمر؟ نعم، يستمر ويدوم في إطار المشروع الجماعي الهادف؛ الهمّ العملي الإنجازي يستتبّ توقيف (إقرار) الزمان. ما يعنيه التاريخاني بالحاضر هو دائماً جماعي واجتماعي وليس أبداً حاضر الفرد المتوحد. من يقول إن اللحظة متفتية بذاتها، ويستخلص من ذلك أن لا أساس للتاريخ كمفهوم، يتسرّع ويضمّن الجواب في السؤال، ينفي مسبقاً كل مشروع، كل عمل جماعي، فلا عجب إذا انتهى بنفي التاريخ.

(١) نيتشه، تأملات غير مناسبة، ت. ف. (باريس، 1954)، ص 211 و 175 و 246.

(٢) ريفي سيدور، لا وجهة للتاريخ (باريس، 1985).

إذا رفضنا التجربة من الأساس باعتبار أن لا دليل على وجودها، أو قلنا إنها حالة نفسانية لا تهتم الباحث في المعرفيات، وقلنا الفرد ولا شيء سوى الفرد (بوير، ص 157)، أحلنا الحاضر إما إلى عدم وإما إلى أزل، فترتب على الحالة الأولى موقف وضعاني (حصر المعرفة في الجزئيات الآنية والعمل في إطارها)<sup>(1)</sup>، وعن الثانية موقف ثيولوجي، وربما عرفاني صوفي (معرفة الكلّيات حدساً والعمل بمقتضاها). نقطة الانعكاس في التاريخية أن زمانها مزدوج، آني وأزلي، كما يشعر بذلك كل من تأمل كتابات هيغل، ماركس، ديلتاي، كروتشه. لذا، تُنقد دائماً من جانب واحد؛ إذا ما حاول الخصم أن يراها من الوجهتين معاً عاد إليها رغماً عنه وإذا تثبت بجانب واحد توقف حيث يجبره منطق الخطاب إلى عكس رؤيته (كوربان مثلاً).

لنواصل التوضيح. تتأصل التاريخية الفلسفية في تجربة هي اكتشاف التاريخ كعامل موضوعي مستقل عن الذات، تجربة هي البداية والنهاية، الأصل والغاية. إلا أنها في العمق تجربة الزمان<sup>(2)</sup> من خلال أعمال البشر واستحالة الأشياء، بمعنى أن الإنسان المتأمل وعي بالزمان، الأفقي والآنسي، في إطار التاريخيات (الأخبار المحفوظة)، وكلها تدور حول الحروب والمآسي الداخلية والخارجية، السياسية والاجتماعية. وما كان للإنسان أن يحيي بها إلا في ذلك الإطار لأنه الأكثر وضوحاً وبياناً. أمام هذ الواقع تسرع التاريخيون وقالوا إن تلك هي التجربة - الأم وأحالوا إليها كل تجربة أخرى، فنية كانت أو دينية أو معرفية - كلما واجهوا لغزاً تلمسوا الطريق إلى حلّه في التاريخ: أبو الهول، صرخة أنتيغون، محاكمة سقراط، صلب المسيح، الرسالة المحمدية، انعزال راسين، عقلانية سبينوزا، أخلاقية كانط. <sup>(3)</sup> لا فلسفة خارج تاريخ الأفكار، لا حق خارج تاريخ القوانين، لا جمال خارج تاريخ الفنون، لا تاريخ خارج تطور الاسطوغرافيا. قد يعترف التاريخاني أن التاريخ ليس دائماً هو الحل ولكنه يستدرك في الحين: إذا لا يوجد حل. التاريخية في أعم تعريفاتها هي حصر كل تجارب الإنسان مع الزمان في تجربة التاريخ أي العمل الجماعي الهادف. لا

(1) ولتأخذ ثلاث ظواهر طبيعية أو أكثر، مرتبطة فيما بينها بعلاقة سببية، يجب أن ندرك أنه لا يوجد في الطبيعة قانون واحد يجمع بينها (بوير، ص 117)؛ «ليست نظرية التطور قانوناً عاماً في الطبيعة وإنما هو حكم عملي عن علاقة التولد بين أنواع بائنة وأخرى حاضرة من النباتات والحيوانات الأرضية». (م. ذ.، ص 107).

(2) الدهر عند قدماء العرب، كرونوس عند قدماء اليونان.

(3) هذه هي الحلول المقترحة بالتوالي عند: هيغل، أنجلز، شاتله، رينان، ماكسيم رودنسون، غوليمان، دي سانتني، لوكاتش.

جدال في أن هذه طغرة منطقية من التاريخ كعلم إلى التاريخ كفلسفة.

قال ماكولي: إن رائكه كاتب متصوّف، ونيتشه: إن التاريخ ثيولوجيا مقنعة، وكروتشه: إن التاريخ إنجاز فني، وبروست: إن الحقيقة الفنية هي (قلب)<sup>(1)</sup> الحقيقة التاريخية.. هل هذه خواطر عفوية، مصادفات كلامية، أحكام استفزازية؟ أما تشير كلها إلى ما نحاول تلّمسه هنا: الانعكاس الجدلي؟ إذا كانت بالعكس نتيجة تأمل ونظر، وهذا ما نفترضه، فإنها تدلّ على تشابه شكلي بين تجربة التاريخ والتجارب الأخرى، تشابه أغوى التاريخانيين إلى ضمّ الكل في الكل، تشابه يشير إلى انكشاف المطلق في قلب المتغير، كيفما بدا وأينما تجسّد. يتلخّص النقد الموجه إلى التاريخانية في كونها لم تدرك أن تجربة التاريخ هي إحدى صور تجارب الإنسان مع الزمان؛ لم تدرك أنها نفسها محاولة للخروج من الزمان عبر تواتر القوانين ووحدة الغاية وحتمية التطور<sup>(2)</sup>.

هناك مستوى تتعارض فيه المواقف وتكون التاريخانية وسطاً بين الوضعانية والكلاميات، دائماً على وشك الاستحالة إلى هذه أو إلى تلك؛ وهناك مستوى، بالغ التجريد وهو الذي تتطلّع إليه كل الانتقادات الرامية إلى إنقاذ المطلق من نسبية التطور، تتوحد فيه تجارب الإنسان تجاه الزمان. ماذا يهمّنا عندئذ أن نسمّيها (التجربة) تاريخية، فنية، قانونية، علمية، عرفانية؟ تتحوّل كل المشكلات السابقة إلى مسائل اصطلاحية. يتكلم كروتشه على التاريخ كما يتكلم بروست على الفن وشتراوس على القانون الطبيعي وكوربان على ملك الأنس. وأقوى دليل على هذا هو أنه لا يوجد مفكر تاريخاني إلا ووجد من أوله إلى ضده<sup>(3)</sup>. قد تكون التاريخانية تتجاوز حدودها لما تدّعي أنها تقدّم حلاً تاريخياً لمشكل فلسفي، ألا تكون اللاتاريخانية تتجاوز حدودها أيضاً عندما تعرض حلاً فلسفياً لمشكل تاريخي؟

### 2.3.7 التجربة - الأصل

هل التاريخ - الوقائع كابوس نتمنّى أن ننفلت منه بأية وسيلة سنحت (بالفن، بالبحث عن أسرار الطبيعة، برعاية الحق المطلق، باصطحاب ملك الأنس...)، أم هل التاريخ المحفوظ هو بالنسبة لنا سبيل الإصلاح والانجاز والتحرّر؟ هذا هو السؤال المطروح على

(1) بالمعنيين: اللب والعكس.

(2) قد يقال: هذا أمر صريح به هيغل وإن سكت عنه من جله بعده تحت ضغط تقدم العلوم الطبيعية.

(3) هيغل عند الكسندر كوجف، ماركس عند ألتوسر، فرويد عند جاك لاكّان..



كل واحد منا، والجواب لا يأتي مما نعرف بل مما نعاني<sup>(1)</sup>.

تجربة حياتية أصيلة وتأسيسية، تحدّ نطلق البداهة لدينا فنكتفي بالاستخبار دون الاستفسار [5.3.1.2]؛ تجربة تعرّف من جهة مضمون المفاهيم، ما نفهم تلقائياً من كل مفردة نستعملها، ومن جهة ثانية ترتّب تلك المفاهيم، تميّز السابق عن اللاحق، السبب عن النتيجة؛ تجربة تجعلنا نضج في البداية غاية، نتصور مشروعا، ثم نبحث عن الأمثال والسوابق ثم السنن المطردة لنصل إلى التاريخ كمفهوم تألفي، جامع - محفوظ - موضوع، يضمن نجاح المشروع وتحقيق الحرية التي هي دائماً الأصل والغاية؛ تجربة تربط، رغم ظاهر المنطق، التاريخ بالثورة، الحفظ بالتجديد، التقليد بالإصلاح، التمثيل بالإبداع... إلى آخر المفاهيم المتلازمة في فهم التاريخاني المتنافية في منظور خصمه... وعملية التحديد/ الترتيب هذه، عملية تأليف التاريخ وتكوينه كمفهوم، تحصل بالطبع في ذهن من الذي هو بالطبع في آن مؤرخ/ منظر/ مبدع أو في الاصطلاح الإسلامي محدث/ مجتهد/ مصلح.

واضح إذاً أن الانتقادات التي ذكرناها في هذا الفصل متماسكة في مستواها، أي خارج التجربة - الأصل، وللسبب ذاته، متهافة في غير مستواها. قد يصحّ أن التاريخانية لا تستقيم كفلسفة مجردة، ولكنها كعبارة عن تجربة كل واحد منا، إيجابية كانت أو سلبية، فإنها لا تقبل المعارضة أو التجاوز.

---

(1) ركزت في كتابات أخرى على هذه النقطة. قلت إنه لا يمكن تأسيس الحرية عملياً، أي في حيز التاريخ، بالعزوف عن التاريخ، لكنني لم أقل إن تجربة التاريخ هي تجربة الإنسان الوحيدة مع الزمان. حاولت تصوير أشكالاً أخرى لنفس التجربة في أعمال أدبية. انظر لوفوق (1990).

## التأصيل

لا تاريخ بدون إيمان بتاريخية الإنسان.

شامله

### 6.4.1 المشروع<sup>(1)</sup>

توقفنا في الفصل السابق عند تكافؤ الأدلة بين التاريخانية واللاتاريخانية، وبدأ لنا ذلك واضعاً من خلال ثلاث معطيات:

- 1 - تبرير التاريخانية نفسها بنفسها؛
- 2 - كون اللاتاريخانية لا تعدو أن تكون رفض نتائج التاريخانية؛
- 3 - نقطة الانعكاس حيث ينتفي التاريخ في اللحظة وتتسع اللحظة لتشمل التاريخ كله.

كان من الممكن أن نتوقف عند هذا الحد، وهذا ما يفعله الباحثون في منهجيات وحتى في معرفيات التاريخ، ومن هنا ميلهم التلقائي إلى الوضعانية، لكننا قررنا أن نواصل السير ونراقب، ولومدة قصيرة، الأصوليين، ونعني بهم أولئك المفكرين الذين طرحوا السؤال التالي: أولاً يوجد خلف نقطة الانعكاس أصل أصيل تتفرع منه التاريخانية واللاتاريخانية، وتكافؤ الأدلة ألا يشير بالضبط إلى ذلك الأصل؟<sup>(2)</sup>.

لا ننسى أن التاريخانية التي يدور حولها النقاش ليست منهجية المؤرخين، فهذه مشاعة بين المتخصصين من كل الاتجاهات، بل أدلوجة الفلاسفة، من هيجل إلى كروتشه، الذين قصدوا طوال القرن التاسع عشر إلى إلغاء (تجاوز - انقاذ) الفلسفة بالتاريخ. إلا أن البحوث في أصول المعرفة أدت إلى تفجير الوحدة المأمولة، فعادت الفلسفة، محتمة بالطبيعيات والمنطق، إلى معاداة التاريخ. ومن هنا جاء التركيز على تفكيك النظم الهيجلية

(1) هذه تسمية المقطع [6.1].

(2) سبب المفارقة أن البحث التأصيلي لا يعارض التاريخانية كما يظن الكثيرون. التاريخانية منطق العمل والإنجاز، والأرغانية منطق الوجود، انظر شامله، ص 440.

وإحياء ثنائية كانط (القيمة نقيض الوجود، الحرية نقيض القانون، إلخ) لا عجب إذاً أن تتخطى الفلسفة المعاصرة هيغل إلى كانط، بل إلى ديكرات، محوِّلة أنظارها من المبحث إلى الباحث، من الموضوع المدروس إلى الذات الدارسة.

حصل التطور نفسه في معرفيات التاريخ، فتحول الاهتمام من منطق التاريخ إلى منطق المؤرخ. ينطلق الباحثون كلهم من ذات المؤرخ فينتهون إلى موقفين مختلفين فيما يتعلق بالتاريخ. يقول قسم إنه يتوحد (يتألف) تلقائياً وموضوعياً في ذهن المؤرخ لأن هذا الأخير هو في الوقت نفسه ملاحظ ومنجز (وهكذا يبرر التاريخ نفسه بنفسه)، ويقول القسم الآخر إن التوحيد لا يقع بالضرورة، بل لا يقع إلا بإرادة واختيار المؤرخ. التاريخ - الوقائع مبعثر ويبقى مبعثراً مثوراً في كل الظروف والأحوال، والتاريخ - المفهوم إنما هو تحقيق أحد الممكنات فقط، تحقيق يقوم به الدارس بهدف الفهم أو المنظر لفائدة الدعوة أو الزعيم لإنجاز مقصد. وهذه أهداف مختلفة فيما بينها ولا دليل على أنها تمثل في أية حال القيمة العليا.

وراء المفهوم، موحداً كان أو مشتتاً، توجد تجربة، تجربة التأليف والوحدة أو تجربة التفنيت والتناثر، وهي التي تستوجب الفحص إذ تسبق كل نظرية.

## 6.4.2 التاريخ - الأصل

واجهنا في فصل سابق [5.5.2] مسألة البدوة، لكن على مستوى كتابة التاريخ (الأسطوغرافيا). نعرف متى بدأ التاريخ - الأخبار ولا ندري متى بدأ التاريخ - الوقائع، مهما يكن مستوى الفعالية المدروسة، إذ الشواهد عليها، بالنسبة لنا، متزامنة. كما لا ندري متى بدأ التاريخ - الوعي، الشعور بالتغير، بالتراكم والاضمحلال. كل واحدة من هذه بداية دون أن تكون أبداً بدوة. لذا قلنا إن التاريخ مسبق دائماً بصفحة بيضاء.

البحث عن البدوة، عن أصل مفهوم التاريخ، ليس بحثاً تاريخياً في التواقيت والأوليات، بل هو بحث فلسفي - معرفي حول الشروط اللازمة لظهور المفهوم في الذهن. يقول شاتل (1982) إنه تخلى عن نهج فلاسفة الوجود الذين يبحثون عن أصل الأصول، عن منبع سابق على التاريخ والذين يرون في الحوادث مجرد قُرص ومناسبات تتجلى أو تسترّ فيها الماهية التاريخية للإنسان (ص 440). يحاول أن يربط الكشف عن الأصول بدراسة الظروف فنراه يخالف منهج الوجوديين وفي الوقت نفسه يحافظ على همهم الأساسي. يدرس مفهوم التاريخ عند المؤرخ (ثوقديد) وعند غيره (أفلاطون، أرسطو، السوفسطائيين...). يميز المعاني الجزئية التي بها يتكوّن المفهوم الجامع، وتلك هي سوابق ضرورية، فكرية أو اجتماعية، منها علمنة التفكير، وديمقراطية التنظيم، وعقلانية

الخطاب، وهكذا يكشف الباحث عن شروط ظهور المفهوم وظروف عدم ظهوره أو اختفائه. يحدّد أعلى مراتب الوعي لدى الإنسان التاريخي والإنسان المؤرخ، وعي توقيدي إذ يتابع أطوار حرب البلووينز، وعي ماكيافلي وهو يراقب سياسة فلورنسا، وعي ميشله وهو يحلّل آليات الثورة الفرنسية، وعي تروتسكي وهو يفضّص ثورة البلاشفة... إن بحث شاتله، رغم اعتماده على نتائج الدراسات الأسطوغرافية، أقرب في منطقته العضوي إلى تحليل مفهوم «العدّة» عند المناطق أو تحليل «عقدة أوديب» عند علماء النفس منه إلى وصف مفهوم «الإصلاح» أو «النهضة» عند مؤرخي الأفكار والنظم [5.2.5]. بسبب الطريقة المتبعة فإنه يحدّد في آن شروط الوجود وشروط الانعدام، بمعنى أن مفهوم التاريخ لا يتحقّق دائماً داخل التاريخ، هناك إذاً تاريخ بوعي وآخر بغير وعي وربما بغير وعي عن وعي، كما هو الحال في هزليات ارستوفان. وهذا التمييز هو ما يفرّق بين بحث الفيلسوف عن الأصل وبحث المؤرخ عن البداية. من الواضح أن همّ شاتله الأساسي هو معرفة ظروف اختفاء المفهوم بضمور بعض أو كل مكوناته الفكرية والاجتماعية كالديمقراطية المباشرة وما تتصف به من تبرير عقلاني لاختياراتها السياسية. ومفهوم التاريخ، حسب شاتله، اختفى لمدة طويلة، من انهيار نظام المدينة اليونانية أثناء القرن الرابع قبل الميلاد إلى ما بعد الثورة الفرنسية، أي إلى أن انبثق النظام الديمقراطي - العلماني - العقلاني. طوال هذه الفترة كان تاريخ ولم يكن مفهوم تاريخ، أي كان التاريخ غير مفهوم. ما انكشف لتوقيد كشف «حقيقي»، ومضة رفع أثناءها الستار عن المحجوب، لم يكن حتماً أن تحصل في زمانه وليس حتماً أن تتجدّد. لودرسنا مادة أسطوغرافية غير التي استند إليها شاتله، مادة الشرق القديم أو الغرب المسيحي، لكننا سندرس ظروف انعدام المفهوم، وبالتالي ظروف ظهور مفهوم اللاتاريخ. بل يمكن القول إن دراسة شاتله نفسه تدور في معظمها حول ظروف قيام الفلسفة الأفلاطونية اللاتاريخية<sup>(1)</sup>. يبدو للقارئ أول الأمر أن شاتله ينطلق من الحاضر ليفهم الماضي، أي أنه يتبع نهجاً تاريخياً، لكنه في الحقيقة يحور النهج تحويراً كاملاً. بنفيه تاريخ الأحداث، وحتى تاريخ الأفكار، بمكوته دائماً في مستوى «مكوّنات المفهوم»، إنه يحوّل الماضي إلى حاضر دائم<sup>(2)</sup>.

(1) يقول شاتله إن توقيدي يعترف في آخر المطاف أنه لا يوجد حلّ تاريخي لإشكالية التاريخ، فيفتح الطريق لتساؤلات سقراط وأفلاطون. انظر كتابه عن أفلاطون (باريس 1985).

وهذا ردة مسبق على ملاحظات ليو شتراوس. ومن الملفت للنظر أن المعجبين بهذا الأخير لا يوردون أبداً إلى نقاش الستينات في فرنسا.

(2) يمثل عمل شاتله أول محاولة في نطاق الجامعة الفرنسية لتطعيم الماركسية بنتائج البحوث في أصول المعرفيات. يشترك في كثير من مسلّماته مع فوكو والتوسر.

### 4.3. التاريخ - الشكل (1)

يتحرّر الباحث الأصولي من التاريخ - الوقائع ويقصر همّه، لا في تاريخ المفهوم، بل في مكونات مفهوم التاريخ. ماذا يجد في أساس وعي الإنسان بتاريخه؟ يجد أن ذلك الوعي ليس سوى أحد أشكال الوعي بالزمان فتعود كلمة تاريخ من الأضداد إذ وجادة التاريخ في نطاق الثقافة اليونانية هي وجادة الأتاريخ في نطاق الثقافة الهندية. إذا كان تصوّر توكديد للزمان يشاكل تصوّر سوفوكل، حق للبعض أن يقول إنه كتب مأساة أبطالها أحياء وعناصرها وقائع، وحق لكروتشه أن يضيف كتابة التاريخ للفن لا للعلم الموضوعي. ولقد لاحظنا في مناسبة سابقة أن أجزاء من التاريخ الإسلامي المكتوب (الأيام، المشاهد، المغازي...) قد تمثّل في الواقع تلك المأساة العربية التي يبحث عنها نقاد الأدب في غير محلّها فلا يجدونها. من خلال مفهوم التاريخ يتكشف لنا مفهوم أعم هو الأسّ والسقف، المركز والأفق. نبحث عن مفهوم التاريخ عند قدماء العرب فنجد الدهر، عند قدماء الإغريق فنجد القدر، عند قدماء الرومان فنجد الطبع... (2).

يتأصل التأليف التاريخي في شكل محدود من أشكال التجربة الزمنية، وباختلاف التجارب تتوّع العبارات: زمان الأمثلة غير زمان الملحمة، زمان المأساة غير زمان الرواية... زمان الكتابة التاريخية متأثر حتماً بإحدى هذه التجارب، أو بعبارة أدق هو عبارة عن توحيد الأزمنة المذكورة. عندما نحلّل مفهوم التاريخ عند الدينوري، ثم عند الطبري، ثم عند ابن خلدون، فلنأخذ فنكر أولاً في الأحداث المروية وفي كيفية تأليفها ولذلك نقارن مؤرخاً بآخر، لكن يحقّ لنا أن نولي اهتماماً للتجربة الأصلية، تجربة الزمان مهملين مؤقتاً نوعية الأحداث فنقارن مؤرخاً بمحدث أو بفتية أو بقصاص أو بشاعر. وفي النهاية نميز تاريخاً شعرياً (غير تاريخ الشعراء)، وتاريخاً فقهياً (غير تاريخ الفقهاء)، وتاريخاً روائياً (غير تاريخ الروائيين). ويمكن عندئذ أن نعيد النظر في تصنيف أساليب ومناهج المؤرخين.

وصفنا في الفصول السابقة مادة المؤرخ (الشواهد الدالة على فعاليات الإنسان)، الأحداث والوقائع (العزائم، المقاصد، المسالك)، إجراءات الباحث (التحريف، التعليل، التألق)، هنا نتعالى عن كل هذه المستويات لنصل إلى مستوى يتحكّم في الصور والأشكال التي تبدو بها الأحوال والأعمال، المواقف والاتجاهات، الانفصالات والإجراءات؛ مستوى يشبه في عمومته وأصالته الضوء الذي يلوّن كل المراتب. أشرنا إلى

(1) هذه تمة للمقطع [3.3.3].

(2) انظر دنتان، مفهوم التاريخ في الشرق القديم (1955).

وحدة التاريخ بتناسب الوقائع، وحدة يقرّها التاريخاني وينفيها الوضعاني؛ أشرنا كذلك إلى توحيد التاريخ في ذهن المؤرخ عندما يكفّ عن التفكيك ويعتزم التجميع والتركيب وإلى ما يتولّد عن ذلك من ثنائية المطلق والنسبي؛ هنا نصل إلى توحيد أعمق، موضوعي وذاتي في آن، يتحقّق بوساطة الشكل المعبر عن تجربة الزمان<sup>(1)</sup>.

هذه التجربة هي الأصل الأصيل، ما دمنا على مستواها ولم نتطلع إلى التشخيص والتعيين<sup>(2)</sup>.

#### 6.4.4 التاريخ - الذكر

التاريخ فعاليات مختلفة، مستقلة بعضها عن بعض، تنتظم وتتوحد في عمل يُنجز وفي خبر يُروى. وما يتحكم في الحياة، في العمل، في القول، هو الزمان. التاريخ لا يبدأ مع الرواية، ولا مع العمل والإنجاز، ولا مع الحياة، بل قبل كل ذلك بمُدّد مديدة. ما هي النقطة التي ينعكس فيها الزمان؟ وقد يكون الانعكاس هو بداية الزمان.

الأثر، المثل، الحفظ، الذكر، التقليد... هذه معانٍ مكوّنة لمفهوم التاريخ، أعمق من تلك التي ذكرها شاتله والتي من شأنها التعيين والتخصيص... تشير بدورها إلى معانٍ أخرى أعمق منها كالتعدّد والمعاودة. لا يذكر شيء، لا ينقش في الذاكرة إلا إذا حصل شفع وتقليد. متى سايرنا حركة تأصيل المفاهيم فلا مناص لنا من طرح الأسئلة التالية:

- كيف يحصل الشفع، المماثلة، التقليد على مستوى الجماعة؟

- كيف يحصل الشفع، المعاودة، الحفظ على مستوى الفرد؟

- كيف يحصل الشفع، المضاعفة، التعدّد في النفس وفي الجسم وأخيراً في

الطبيعة؟<sup>(3)</sup>

---

(1) قارن مع ما قلنا في الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1967) حول أشكال التعبير الأدبي ص 195 إلى

209

(2) يقول هوسرل في تأملات ديكلوتية: «إن الفنونولوجيا ليست سوى توضيح وشرح معنى الكون بالنسبة

لنا، وهو معنى سابق على كل فلسفة، ناتج مباشرة عن تجربتنا الخاصة». (ص 124).

لا أحد يستطيع أن يبقى على مستوى العموميات إذ التوضيح نفسه يستلزم التعيين في إحدى المراحل اللاحقة. لذا، نرى شاتله يسقط مراراً من هايدغر إلى لوكاتش، من الفلسفة التأصيلية إلى الدراسة الأسطوغرافية.

(3) انظر تعاليق موريس مزلو- بونتي على أعمال هنري برغسون في انتصاراً للفلسفة (باريس، 1965)

ص 288 إلى 320. تدخل محاولة شارل مورازيه (1967) في هذا الإطار، إذ يتكلّم على ذاكرة الخلية

(انظر مقاله في المصطلحات، 1974)؛ الشيء الذي لم يدركه تمام الإدراك هنري مزلو.

من يبدأ حركة التأصيل ملزم بمواصلة السير مع الأصوليين. إما يحكم مسبقاً بعدم فائدة البحث كله ويقف مع الوضعانيين عند المظهر، وإما أن يذهب إلى أقصى حد ممكن بحثاً عن أصل الذكر في الطبيعة ذاتها<sup>(2)</sup>.

الجواب على كل سؤال من هذه الأسئلة صعب وأصعب منه الانتقال من مستوى إلى آخر. لا نريد أن نتوسع في هذا الباب، إذ لا نكتب في الوجوديات. نريد فقط أن نسجل نقطة واحدة يُجمع عليها الدارسون، كانت سبب تعرضنا للمسألة كلها، وهي أن الزمان يتكون بنفي ذاته. يستحيل الفصل، على مستوى الجماعات والأفراد، بين إجراءات الحفظ وإجراءات النسيان: التقليد إخفاء وإحياء، الاحتفال بنصر تخليد هزيمة، إثبات تقدّم إشارة إلى تقهقر، إلخ. يتأصل التاريخ المحفوظ في تاريخ مرفوض. الحفظ روافض والروافض حفاظ، هذا ما نستخلصه من تاريخ كل الفرق، في الإسلام وفي غير الإسلام. تهدم التاريخانية التقليد الظاهر، المنافي للمبادرة الحرة، الباعث على الخضوع والانقياد، تفعل ذلك تمهيداً لتصبح بدورها تقليداً على مستوى أعلى من الوعي والهمة. ونرى هنا أصل الشبهات التي اعترضت مراراً مسيرتنا التحليلية. السبب هو أن التاريخ، لفظاً ومعنى، من الأضداد، هو حفظ وإهمال، ذكر ونسيان. الزمان زمان في انمكاسه، فهو أصل التحول والاستقرار. يخطيء من يظن أن التأصيل ينفي التاريخانية، إذ ينفي بالقدر نفسه اللاتاريخانية. وهذا ما كنا نوذّر توضيحه من وراء جولتنا السريعة في حقل الوجوديات.

#### 8.4.5 التاريخ - الموقف

أصل النزاع بين التاريخ واللاتاريخ موقف مختلف من الزمان - داخل - الزمان.

التاريخانية موقف في الحاضر. لا شيء فيها يبررها، عكس ما يظن أنصارها، ولا شيء خارجها ينفياها، عكس ما يعتقد أعداؤها. ما يبررها حقاً هو موقف من الزمان ناتج عن تجربة فعلية لا يمكن للباحث التأصيلي أن يحكم بعدم حصولها أو باستحالة تصوورها إذ حصولها أمر ثابت. إلا أن وقوع التجربة، وهذا ما نبهنا عليه مراراً، يمكن دائماً أن يفسخ، لأن الفرد يستطيع في كل لحظة أن يفصل عن الجماعة ويستقل بنفسه<sup>(2)</sup>. موقف التاريخانية

(1) يقف التاريخاني موقفاً وسطاً بين الوضعاني وفيلسوف التأصيل. يبحث عن أصل الذكرى في المجتمع، في الفرد الجماعي الذي رمزنا إليه بحرف «م». فيؤصل التاريخ في التاريخ (الدور الذي أشرنا إليه مراراً). لكن هذا الحل يرفضه الوضعاني لأنه غير ضروري عنده ويرفضه الفيلسوف لأنه غير كافٍ في نظره.

(2) يقول التاريخاني إن التاريخ هو أساس الحرية، أي أن الإنسان لا يكون حرّاً إلا في وبالتاريخ. لكن لا يسمه في الوقت نفسه إلا أن يعترف أن الإنسان الفرد حرّ في الانسلاخ عن الجماعة ولو كان ذلك يعني =

الأصلي هو أن الماضي كله حاضر، قابل للتمثل والاستحضار، إنه مادة للمعرفة ووسيلة للعمل والإنجاز. وهذا الموقف السابق على كل تفكير هو الذي يؤصل التاريخ كمفهوم.

واللآتاريخانية أيضاً موقف من الزمان - داخل - الزمان، لكن في اتجاه مغاير. تبحث عن الأصل الأصيل الذي ينبغي ويتجاوز مفهوم التاريخ. وذلك البحث ذاته، عند التعيين، يحدّ نطاق تاريخ من نوع آخر، فلا يتنفي مفهوم التاريخ بقدر ما يتحلّ في مفهوم أشمل. إن الفلسفة التأصيلية لا تنتهي إلى مطلق، كما يتبادر إلى أذهان البعض، بل تكشف، عندما تفارق نطاق القواعد المنهجية إلى الدراسات العينية، على المعاوذة والشفع والتكرار، وبذلك تشير، ربما رغماً عنها، إلى أن المشترك بين فترات الزمان لا ينفلت من قبضة الزمان. الثابت في التاريخ تاريخي، رغم الظاهر، ولو على مستوى آخر، المستوى الأنفسي حسب تعبير كوربان.

ما دمنا نتكلم في الأصول فإننا نقف خارج التاريخ العادي، لا معه ولا ضده. إلا أننا لا نستطيع البقاء في هذا المستوى. التردد نفسه يرسم تاريخاً فارغاً، نقطة ركّز عليها هيغل مراراً. انطلاقاً من الأصل، من الموقف إزاء الزمان، وهو موقف لا بدّ له من تعيين، يمكن أن نحدّ الإطار الذي نبرّر فيه التاريخانية، وبالمقابل الإطار الذي تستقيم فيه اللآتاريخانية. والإطار هو بالطبع الجماعة. زمان الجماعة ليس زمان الفرد. التجربة دائماً فردية الشكل، ولكن قد تكون وقد لا تكون جماعية المضمون. إذا لم تكن كانت ناثرة، خارجية، منافية للتاريخ، فلا تصلح لتفنيده مفهوم التاريخ. لم تنجح البحوث التأصيلية في تسفيه كل همّ تاريخاني، إذا كان هذا هو هدفها الأول، وإنما أوضحت شروط استقامته وفعاليته.

---

= اختيار المبدئية والخضوع للطبيعة. فلمكانية الانفصال تمثّل في حدّ ذاتها تفنيدياً للتاريخ. هذه نقطة حيرت سارتر ومنعته من تجاوز الوجوديات إلى الأخلاقيات.



## المفهوم يعمل

تذكروا الحديث فإن حياته ذكره.

علقة النخعي

ذهبنا في الفصول الثلاثة السابقة بعيداً على طريق التحليل التجريدي، لكننا لم ننسَ أبداً ما تعهدنا به في مقدمة هذا الكتاب من التقيد بالمنهج الاستقرائي. فحاولنا باستمرار وضع التحليل في إطار وصف تجربة أولية هي أصل وأفق الخطاب. لنعود إذاً إلى نقطة البدء، إلى دور المؤرخ في مجتمعه. نعلم أن العودة إلى الخاص بعد الخوض في العموميات يحبي كل المشكلات التي كان «التعميم» يهدف إلى محوها، لكن هذا ثمن التشبث بالواقع ومعطياته.

التاريخ تواريخ والمجتمع جُموع وجماعات. مهما يكن «المفهوم» الذي انتقش في الذهن بعد المقاربات التي مرّت بنا، فإنه مستخرج من تاريخ موحد نظرياً، ونظرياً فقط، يقول به ويعمل في ضوءه مؤرخ يعيش في مجتمع معين. التاريخ المشتت يتوحد في مفهوم، لكن المفهوم الواحد لا يلعب الدور نفسه في كل المجتمعات. وهذه هي النقطة التي نود أن نوّكدها هنا. نريد أن نلفت النظر إلى أنه بسبب التفاوت الموجود بين المجتمعات، وبالتالي بسبب الدور المختلف الذي يلعبه التاريخ والمؤرخ في كل مجتمع، لا يمكن فصل مفهوم التاريخ عن مفهوم الطبيعة، إجراءات المؤرخ عن إجراءات عالم الطبيعة، مجال التاريخانية عن مجال الوضعانية. بعبارة أخرى، إن مستوى العلم واحد في كل مجتمع، وكذلك مستوى الموضوعية، وكذلك تصوّر الحقيقة. بما أن علم التاريخ هو دراسة الشواهد، وبما أن هذه تمثل قسماً من المحيط الطبيعي، فلا مناص من أن يتوحد معرفياً علم الماضي وعلم الحاضر بخضوع الأول للثاني أو العكس<sup>(1)</sup>.

### 7.1 الازدواجية مجلدًا

لا نعني بالازدواجية الغموض والالتباس بقدر ما نعني احتمال مفردة لمعنيين

(1) هذا تميم وليس تنفيذاً لنظرية ريكوت [5.1.2].

متعارضين. نكتفي بذكر ثلاث حالات. قلنا:

1- إن مصطلحات المؤرخين، بدءاً بكلمة تاريخ، هي من الأضداد، التاريخ في لغات كثيرة هو في آن المحفوظ وغير المحفوظ من الوقائع؛

2- إن المفردات العربية (خير، حديث، رواية، شهادة، حفظ، أثر، تعديل، طلب...) تنصف، علاوة على الثنائية والازدواج، بكونها تشير من خلال الاشتقاق إلى معاني أعمق مما توحي به التجربة الاجتماعية العربية، كما لو كانت لغة المؤرخين أغنى من مؤدى أخبارهم؛

3- إن الناظر في تجارب الأمم، المدقق في دلالات المصطلح التاريخي، أكان توقييد أو تاقيت أو مسكويه أو ابن خلدون، يمرّ دائماً بمحنة ذهنية تكاد أن لا تختلف رغم اختلاف المكان والزمان، كما لو كانت الوقائع مجرد فرص لتكشف حقيقة واحدة. هذه الملاحظات تقودنا إلى تصوّر ازدواجية جذرية موجودة في الأشياء. فنقرّر أن عالم الحوادث مفصول باستمرار عن عالم المعاني، وأن التاريخ كمدّة للنظر تواريخ متنوعة متجددة (درس الأسطوغرافيا) في حين أن التاريخ كفكرة واستنتاج، كعبرة وخلاصة، وحدة لا تتغير (درس فلسفة التأصيل). نقول بداهة: التاريخ يحكم، فنفصل ضمناً الحكم عن الحكم، نسمع الأول ولا نرى الثاني.

هذه المقولة هي بداية ونهاية كل كلام حول التاريخ، والخلاصات الجزئية التي توصّلنا إليها في الفصول السابقة تسير جميعها في السياق نفسه. أثبتنا عدة ثنائيات (الخبر/ الحدث، الرواية/ الواقعة، التاريخ/ القبتاريخ، الفهم/ التفسير، النسق/ التواتر، التأليف/ التفكيك، التاريخانية/ الوضعانية، الكليات/ الجزئيات، الماضي/ الحاضر، المطلق/ النسبي، إلخ)، كل واحدة تعكس في مستواها الثنائية الأصلية نفسها. يمكن أن نقررها ونتوقّف عندها، كما يمكن أن ننفيها ونتجاهلها، لكن، ما دمنا نتكلم كبشر، لا يسعنا تجاوزها بعد الوقوف عليها. رأينا كيف يحتال الوضعاني أو التاريخاني أو فيلسوف التأصيل ليوهم نفسه وغيره أنه يتكلّم على الزمان من خارج الزمان، على الإجراء من منطلق الأصل والبدء، وقلنا إن هذا وهم وإن القول لا يستقيم إلا إذا آمنّا بموضوعية عالم المثال. أما إذا حكمنا مسبقاً بأن الإنسان هو دائماً الإنسان، محدود القدرة والاستطاعة، وأنه يتكلّم دائماً على التاريخ من داخل التاريخ، فإننا نقبل ضمناً أن لا سبيل لمحو الثنائية المذكورة: مفهوم التاريخ هو دائماً وأبداً غير التاريخ المفهوم، إذ يطلق المفهوم على المدرك وعلى غير المدرك من الوقائع، وهذا يعني، فيما يعني، أن المنهجيات لا تحلّ إشكالات الكتابة

التاريخية (الأسطوغرافيا)، كما أن فلسفة التأصيل لا تحل إشكالات المعرفيات. ننتقل من مستوى إلى آخر، نبذل شكلاً من التصور والتعبير بشكل ثانٍ لنواجه العقدة والإشكال نفسيهما.

هل هذا تحصيل حاصل؟ لا.. القول البديهي هو ما بدأنا به: التاريخ هو المحفوظ والمحفوظ وحده، فكيف الكلام على ما ليس مذكوراً؟ إن التدقيق هو الذي يغير وجهة نظرنا ويجعلنا نقول: ماذا يعني البحث إذا تلخص التاريخ كله في المحفوظ وهل يكشف سوى المجهول؟ (من منظور البشر طبعاً). ونصل هكذا إلى بيت القصيد: كل القرائن تشير إلى أن المؤرخ لم يتصور الكشف بمعناه، العادي المضمن في الجملة السابقة، لا بمعناه الخاص عند أصحاب التصوف والمعرفة، إلا بمحاذاة الباحث في الفيزياء. لا يتدقق معنى الاكتشاف، لا يفهم كعملية بشرية، إلا في إطار ما سمي بالثورة العلمية<sup>(1)</sup>.

## 7.2 التاريخ والطبيعة

ننطلق مرة أخرى من مقالة الجمهور: التاريخ هو الخبر المحفوظ والمؤرخ هو المخبر الحافظ، فلا فرق بين الواقعات والمرويات. ماذا نتج، ماذا ينتج منطقياً، عن هذه المعادلة الافتراضية؟

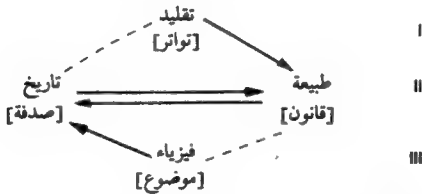
نعرف كيف تحوّل الحفظ إلى سنة، العمل إلى تقليد، الإجراء إلى إحياء، الفعل إلى عبرة، الانحلال إلى استسناك واستمرار.. الحفظ استحضار، إنفاذ الحدث من العيب واللامعنى، هذا ما نجده موضحاً تقريباً بالكلمات نفسها عند المؤرخ اليوناني والحافظ الإسلامي والمنهاجي المعاصر. الحفظ، قاعدة التقليد، يمثل أول خطوة نحو موضوعة التاريخ.

غير أن العملية لا تقف وسط الطريق، لا يذ لها من أن تذهب إلى النقيض. إذا كان الغرض هو إثبات العابر المتحول فلا مناص، في نهاية الأمر، من تعطيل الزمان تعطيل كلياً حتى ينقلب التواتر إلى حتمية والأمر إلى قدر والأعراض إلى طبائع. هذا هو المستوى المعرفي الذي يفكر في نطاقه ابن خلدون (طبائع العمران)، ماكيافلي (توابع الامارة)، مونتسكيو (روح القوانين)، أولئك الكتاب الذين يعتبرون رواد علم الاجتماع. لا يهمننا أن نعرف هل صحيح، كما يدعي البعض، أن تصوّرهم للقانون كان أصل تصور الفيزيائيين للقانون الطبيعي، لأن هذه النقطة هامشية بالنسبة لنا، ما يهمننا هو الآتي: ماذا يحصل لمفهوم التاريخ بعد أن يحرر ويدقق مفهوم الطبيعة غلييلو وديكارت ونيوتن؟ نسجل أن لا

(1) انظر حوار، م. سا. لا غربة إذا لاحظنا أن كولنجود كتب فكرة الطبيعة قبل فكرة التاريخ.

أحد يربط مثلاً مونتسكيو بنيوتن<sup>(1)</sup>. هناك تخرج واضح بين الطبيعة والتاريخ عند مفكري القرن الثامن عشر. لمّا نشأت الفيزياء الحديثة على أساس الرياضيات، لما عادت الطبيعيات علوماً افتراضية استنباطية، علوم تُسب ومقادير، فإنها تصورت الطبيعة على شكل آلي تناسبي ناموسي، غير متأثر بالزمان والتاريخ<sup>(2)</sup>. عرّفت الطبيعة على أنها مجال القوانين المطردة الثابتة الحتمية وحدّ التاريخ على أنه مدار الصدفة والاتفاق. لم تعد الموضوعية تتصور إلّا في النطاق الأول، وكل ما هو خارج ذلك النطاق فهو غير متجانس ولا متماسك. وهكذا نسيت موضوعية (تماسك) التقليد. وما ترتّب عليها من منهجية نقدية علمية عند رواد الاجتماعات [6.2.2].

القصد من هذه الملاحظة السريعة هو إثبات أن التاريخ اكتشف الموضوعية من جديد، خلال القرن التاسع عشر في ضوء الطبيعيات. نلمس تشابهاً بين مونتسكيو وجييون وهردر من جهة ورائكه وتين وفوستل من جهة ثانية، لكن التشابه سطحي، ظاهري فقط<sup>(3)</sup>؛ هناك فرق جوهري بين الكتابة التاريخية التي تنبت في التربة نفسها التي تنمو فيها علوم الطبيعة وتلك التي سبقتها وازدهرت في أحضان التقليد. لا بدّ من التمييز بين خطين: خط الأسطوغرافيا الكلاسيكية، يونانية كانت أو إسلامية، الذي ينتهي عند رواد علم الاجتماع والذي حدّدت قواعده التاريخية الفلسفية ذات الميل المحافظ والنظرة التجسدية، وخط الطبيعيات بعد أن اكتشفت التطور، الخط الذي كان السبب المباشر في ثورة الفكر التاريخي<sup>(4)</sup>.



(1) فولتير الذي تأثر بأفكار نيوتن لا يقرّ مفهوم القانون المطرد في التاريخ، وكثيراً ما يفسّر الأحداث بالصدفة والاتفاق. انظر كاسيرر.

(2) من هنا قول بوير: لا نحتاج إلى معرفة أطوار تكوين النظام الشمسي لفهم قوانينه. فكرة قد يترتّب اليوم معظم الفلكيين قبل الموافقة عليها.

(3) انظر في الأيديولوجيا العربية المعاصرة ملاحظتنا عن موضوعية كبار مؤرخي الإسلام (ص 95 - 100).

(4) انظر كتابنا ثقافتنا في منظور التاريخ 1983، ص 17 - 19.

هناك قفزة نوعية بين موضوعية التقليد (I)، حيث لا فرق بين الطبيعة والتاريخ، (II) الأمر والكون، وموضوعية العلم الفيزيائي (III)، حيث يُتصور التاريخ على نمط الفيزياء، فيصبح عبارة عن دراسة الشواهد الباقية على تحولات وأعراض ماضية. ولا تتم القفزة إلا بعد أن يتحقق تمييز واضح بين عالم القوانين الحتمية (الطبيعة) وعالم الواقعات العابرة غير المتجددة. تستلزم ثورة الفكر التاريخي، تلك التي حصلت في بداية القرن التاسع عشر، (1) تدقيق منهجية التقليد؛ (2) توضيح مفهوم تاريخ الطبيعة؛ (3) تأثير منهج الطبيعيات في دراسة التاريخ. لا يمكن إذاً فصل فكرة التاريخ عن محيطها المفهومي<sup>(1)</sup>. تحت الازدواجية الاشتقاقية نجد ازدواجية مفهومية. إذا لاحظنا في الفصلين [6.2] و[6.3] أن مفهوم التاريخ يشير في آن إلى الحرية والحتمية، إلى النسبية والاطلاق، إلى الحاضر والأزل، إلى التحول والثبات، إلخ، تلك الثنائيات التي أجمعناها في عبارة الانعكاس الجدلي، فلأن المفهوم يحمل في ذاته دلالتين: واحدة تعود إلى عهد التقليد والثانية إلى عهد الثورة العلمية، وأن النزعة التاريخية في الفكر، التي ميزت القرن التاسع عشر هي في الوقت نفسه موافقة ومفارقة للثورة العلمية، تشاركها في المنهج وتعارضها في المنحى. مفهوم التاريخ محتمل ومشتبه لأنه تولّد عن عملتين: تأرّخ الطبيعة وطبّعة التاريخ. واليوم عند استعمالنا للكلمة، لمّا نقصد الوعي والمعنى، نقوم رغماً عنّا بالعملية الأولى فنقف موقف التاريخاني، ولمّا نقصد المادّة والمضمون، نقوم بالثانية ونقف موقف الوضعاني.

والآن لنعود إلى المجتمع ولندخل في حسابنا ما يتّسم به من تفاوت وعدم التجانس. المفهوم موجود في فهم المؤرخ الذي يعيش في مجتمع معين ويُعنى بفعالية معينة. كيف يتلوّن المفهوم عندما يوظفه المؤرخ لغرض ما؟

### 7.3 التاريخ والتقليد

نبدأ بمجتمع لم يعرف ثورة علمية.

في مثل هذا المجتمع الطبيعة تاريخ مجمّد. يدخل الكونُ الزمانَ ويخرج منه في اللحظة كما تشير إلى ذلك كلمة وقع. لا يوجد فرق، في هذه الحال، بين التاريخ والرواية، الماضي والحاضر، الفرد والجماعة. . . كلّ الفعاليات تتلخص في واحدة

(1) يرتبط مفهوم التاريخ في أوروبا في القرن التاسع عشر بتجربة الوعي كما عبّر عنها كبار المؤرخين الكلاسيكيين، وبمفهوم الطبيعة كما حدّده غليليو وديكارت، وبمفهوم التطور كما أوضحه بوفون، لامارك ولايل. لا ينفع القول إن المؤرخين الرومانسيين كانوا لا يتابعون الانجازات العلمية، لأن الأمر يتعلق هنا بالجو الثقافي العام لا بثقافة الأفراد.

تعبدية - سياسية - ثقافية . هذه المعادلات هي في الوقت نفسه أوصاف أحوال ومكونات مفهوم . ماذا يحصل إذاً عندما ينطبق مفهوم التاريخ على الوضع المذكور، عندما يشغل المؤرخ في مجتمع لم يظهر فيه غلييلو ولا ديكارت؟ يحصل ما نتوقع ونعود المعاني إلى أصولها الاشتقاقية : الحفظ هو الحفاظ، التجربة هي الدربة، الأثر هو التمثّل، الاستحضار هو الاحتفال، الشاهدة هي الشاهد، الحدث هو الحادث . . عندما نقول مع كروتشه إن التاريخ هو المحفوظ، فإننا لا نتقدّم بحدّ أو تعريف فحسب وإنما نصف حالة قائمة ملموسة، ناتجة عن اختيار وانتقاء، أي حالة نسيان متعمّد .

إن المجتمعات التقليدية، وكذا القطاعات التقليدية في المجتمعات غير التقليدية، تختلف كثيراً في أخبارها وتحولاتها، في مسالكها وتطوّراتها، لكنها تتحد في موقفها إزاء التاريخ . تستوعب كل ما جدّ من معلومات ومناهج ولا تتردّد في تطبيقها، فتسير بعيداً على طريق التخصص . ونصل هكذا إلى وضع غريب، على الأقل في الظاهر، وضع مجتمع تاريخي، يدرس التاريخ ومع ذلك لا يشعر بتاريخيته [المدخل ص 4] .

لذا، لا يتميّز مفهوم التاريخ إلا إذا انحاز إلى الوعي وحلّ كله فيه . بعبارة أخرى، واضحة في ضوء التحليلات السابقة، لا يكتسب المجتمع التقليدي فكرة التاريخ إلا في إطار الدعوة التاريخية، إلا إذا تجاوز التغير مستوى المناهج ليشمل الفلسفة والتجربة الوجدانية . لا يكفي أن يقلّد المجتمع التقليدي منهج توكديد أو ابن خلدون أو ماركس أو فرويد . . لأن في ذلك مجرد إبدال تقليد بآخر، بل يجب أن يمرّ هو نفسه بتجربة هؤلاء جميعاً، ويكتشف بدوره كشفهم الأساسي، أي ابداعية الإنسان وإنسانية الأخبار .

في حالة طفيلان التقليد - فهم التاريخ على طريقة إحياء المغازي وحفظ عيون الأخبار - لا يتجدّد الفكر ولا يتطوّر بمجرد دراسة الشواهد ولو بأكثر المناهج دقّة واحترافاً، لا بدّ له من أن يدرك ويقبل أنّ هناك حاجزاً معرفياً بين القبتاريخ، الذي لا يعني هنا مرحلة زمانية فقط بل يعني بنية عامّة تنطبق على المجتمع التقليدي نفسه، وبين التاريخ، بين وضع مفروض ووعي حرّ، بين طبائع الأشياء ومشايع الإنسان . لا يستقلّ مفهوم التاريخ ويخلص في الذهن إلا إذا انفصل نهائياً عن المحفوظ والموروث . ومضى تحقق الفصل اتضح أن المفهوم مرتبط ضرورةً بالقصد والإرادة .

إن مفهوم التاريخ في المجتمع التقليدي إمّا منعدم، لأن التقليد يتساوى كلياً مع القبتاريخ، وإمّا متميّز بنفي كل ما سبقه، أي بمعارضة التقليد والقبتاريخ، فهو إذاً مفهوم

تاريخاني، حسب مصطلحنا، مغاير في آن لمفهومي التاريخ، التقليدي والوضعي<sup>(1)</sup>

#### 7.4 التاريخ والمستقبل

إذا انتقلنا إلى مجتمع عرف ثورة علمية نلاحظ أن النظرة الوضعية هي المتغلبة عليه وأنها تنتشر فيه باستمرار. البحث هنا موجه دائماً نحو الموضوع، المعلوم محاط دائماً بمجهول، فيوضع في هذا الإطار العام البحث عن شواهد الماضي. ينظر إلى التاريخ، بكيفية تلقائية بديهية، على أنه الجزء المعروف، المكشوف، من القبتاريخ الذي لم يعد يعني، كما هو الحال في المجتمع التقليدي، الفترة السابقة على الوعي، بقدر ما يعني مجموع الأحوال التي مرّ بها الكون. يتفرّع علم التاريخ إلى أوصاف جزئية لمستويات معينة من النشاطات البشرية. وفي الوقت نفسه كل استنتاج، في أي بحث وعلي أي مستوى، لا يوجد إلا في ذهن المؤرخ الفرد. الاتجاه المعرفي العام، داخل المجتمع العلمي، واحد، بالنسبة لكل الباحثين. لذا، يضمحلّ مفهوم التاريخ من جهة لصالح الموضوع - المجهول مؤقتاً - ، ومن جهة ثانية لصالح ذات الباحث، ولا امتياز هنا للمؤرخ على غيره من الدارسين.

هذا إذا نظرنا إلى المجتمع كمجموعة فعاليات متوازية: يفقد التاريخ كعلم كل خصوصية، وهذا هو لبّ الوضعية في كل أشكالها وأطوارها، ويفقد التاريخ كمفهوم كل ميزة إذ تنحلّ جميع إجراءات البحث في معرفيات عامة.

لكن متى ميّزنا الفعاليات واحدة واحدة، وجدنا أن بعضها ينفي التاريخ كمفهوم نقيّاً تماماً. نقصد الفعالية الإبداعية التي تذهب إلى أقصى الذاتية. يقول جمهور المنهاجين أن التاريخ هو بالتعريف تاريخ حاضر<sup>(2)</sup>، لكن الحاضر بالتعريف غير ثابت، يتحوّل باستمرار إمّا إلى ماضٍ وإمّا إلى أزل، وفي كلا الحالين يتنفي الزمان ومعه التاريخ. لا يوجد حينئذٍ نطاق مستقل بين ماضٍ معروف لأنه محقق ومستقبل مجهول لأنه محتمل. والباحث الذي يدّعي الوقوف عند الحاضر وعنده وحده ينفي في النهاية التاريخ لأنه يضطرّ إلى الاختيار،

---

(1) هذا تحليل لموقفنا في الأيديولوجيا العربية المعاصرة (نقد موضوعية الوضعانيين) وفي ثقافتنا في منظور التاريخ (نقد التقليد). نقطة أساسية لم نفهم على وجهها الحقيقي. في مجتمع تقليدي لا تحصل ثورة فكرية إلا في شكل دعوة تاريخانية، وهذه الدعوة نفسها تذوّب في حالة نجاحها أي تتجاوز المجتمع التقليدي مستوى التقليد.

(2) نبهنا على أن الاتجاهين، التاريخاني والوضعي، يتفقان في هذا التعريف مع اختلاف في القصد بل في فهم كلمة الحاضر.

إلى توجيه نظره إما إلى الماضي<sup>(1)</sup> وإما إلى المستقبل وهو الاختيار الشائع في المجتمع العلمي. والموقف المستقبلي يغير بالاستبصار معاني الكلمات: تصبح الحرية تعني أساساً الاختراع، والتجربة تعني المخاطرة، إلخ. وفي هذا الإطار يجب أن نفهم ما أسمىناه بعودة الحدث [2.1.5]. يعود الحدث لأنه يحتفظ دائماً بحدائته، ينظر إليه دائماً من جهة المستقبل، لا كشاهدة على حاصل وإنما كإشارة إلى محتمل. تعني عودة الحدث رفض تحوّل الواقع إلى خبر وبالتالي ممانعة عنيدة لتأسيس التاريخ.

وبالمقابل توجد فعالية متميزة أخرى، إبداعية أيضاً لكن على مستوى خاص بها، وهي الفعالية السياسية المؤسسة للإنسان الاجتماعي حسب التعريف الأرسطي. تتأثر بغيرها من الفعاليات على المدى القصير، في نطاق زمنية ليست زمانيتها، ومن هنا يتكلم البعض على سياسة علمية تتجاهل بالطبع البعد التاريخي. لكن على المدى الطويل، في نطاق زمنية خاصة بها تحددها علاقات الدول والمجتمعات، تستوجب الفعالية السياسية مفهوم التاريخ. إن المجتمع العلمي يشجع على التخصص، فيتخصص مفهوم التاريخ بالمستوى السياسي<sup>(2)</sup>. لا غرابة في كون التاريخانية ترتبط في المجتمع العلمي ارتباطاً وثيقاً بالكلاسيكيات، لا عجب أن يضطر المنظر المعاصر، المطوق من كل جانب بانجازات علماء الطبيعة، إلى تأسيس مفهوم التاريخ بنقص مفهوم الطبيعة، برفض الحتمية من جهة ومنطق الصدفة من جهة ثانية. والتاريخانية، التي بدت لنا رافضة ثورية في المجتمع التقليدي، تبدولنا في المجتمع العلمي رافضة محافظة: وهذا وجه آخر من وجوه الانعكاس الجدلي.

## 7.5 التاريخ والجدل

التاريخ مفهوم مزدوج. قرنا ذلك مراراً.

وهو كذلك خطير. يعاكس باستمرار الاتجاه العادي في المجتمع، إصلاحي إذ عمّ الجمود ومحافظ إذا عمّ التغير. وبما أنه خطير فإنه دائماً في خطر، خطر الذوبان في التقليد فيصبح محفوظاً غير مفهوم، وخطر الذوبان في حاضر يتطلع باستمرار إلى مستقبل منجد.

وهكذا نفهم لماذا يتردد المؤرخ المحترف إزاء الخوض في مسائل معرفيات التاريخ، يمشي فلا يهّمه أن يعرف كيف ولماذا يمشي، يخشى إن هو توقّف ليسأل نفسه سقط إما في

(1) هذا موقف التاريخاني رغم التعريف الذي ينطلق منه. انظر المقطع [5.5.1].

(2) «التاريخ بدون سياسة ينحط إلى مستوى الآداب». أعلاه، [5.2.3] ص 58، ملحوظة 1.



أحبال الطبيعة رفقة الفيزيائيين وإمّا في متاهات الذات صعبة دعاء التاصيل . يعلم أن نطاق التاريخ محدود بالطبيعة من جانب وبالحقيقة من جانب، وأن المفهوم لا يتضح في الأفهام إلا بالمقارنة مع كل واحد منهما . ولكنه لا يقول، رغم ذلك، إن النظرية على هذا المستوى من التجريد لا تفيده . الاحتراز واجب، قلنا ذلك منذ البداية، لكن التاريخ لا يهمّ المؤرخ وحده، يهمّ المجتمع ككل، وهل يستطيع أن يحفظ الذكر من يجهل مزالق الفهم؟



### الفهارس والمراجع

- فهرس المؤلفين بالعربية
- فهرس المؤلفين بالأعجمية
- فهرس المفاهيم
- المراجع بالعربية
- المراجع بالأعجمية : - الكتب
- المجلات



## فهرس المؤلفين بالعربية

- |  |  |
|--|--|
| - البيهقي 206                              | - ابن اسحاق 201 - 209                    |
| - الجاحظ 86                                | - ابن الجوزي 207                         |
| - الجبرتي 222                              | - ابن رشد 48                             |
| - جميعط هشام 133 - 182 - 219               | - ابن الصلاح 201 - 206 - 209 - 210 - 211 |
| - حسين طه 219 - 256 - 371                  | 218                                      |
| - الخطيب البغدادي 208 - 210 - 218 - 220    | - ابن العبري 278                         |
| - الدوري عبد العزيز 207 - 280              | - ابن العديم 264                         |
| - الدينوري 103 - 209 - 221 - 395           | - ابن عربي 48                            |
| - السخاوي 43 - 207 - 208 - 212 - 213 - 261 | - ابن النديم 17 - 43 - 67 - 89           |
| - السوسي مختار 99                          | - ابن حجر 97 - 213                       |
| - الشاطبي 42 - 206                         | - ابن خلدون 17 - 18 - 20 - 28 - 45 - 47  |
| - الطبري 42 - 87 - 88 - 111 - 201 - 209    | 48 - 52 - 53 - 61 - 77 - 87 - 89         |
| 397 - 212                                  | 90 - 106 - 107 - 117 - 126 - 141         |
| - علقمة 399                                | 153 - 154 - 170 - 178 - 179 - 187        |
| - الفاسي علال 248                          | 198 - 201 - 205 - 209 - 216 - 234        |
| - الكافيجي 260 - 296 - 343                 | 252 - 255 - 257 - 284 - 295 - 298        |
| - المسعودي 18 - 42 - 43 - 111 - 154 - 209  | 333 - 347 - 380 - 381 - 383 - 388        |
| - 216 - 253 - 263 - 266 - 284 - 296        | 384 - 395 - 400 - 404                    |
| 290  | - ابن عبد ربه 213                        |
| - مسكويه 221 - 400                         | - ابن فرحون 212                          |
| - المقدسي مطهر 214 - 221                   | - ابن قتيبة 209 - 362                    |
| - المقرئ 17 - 216 - 259 - 270              | - ابن كثير 216 - 265                     |
| - مندور محمد 371                           | - اركون محمد 106                         |
| - الناصري أحمد بن جعفر 77 - 80 - 87 - 88   | - الادريسي 234 - 257                     |
| 243 - 296 - 301                            | - الأفغاني جمال الدين 362                |
| - الوزان حسن (ليون الأفريقي) 254           | - البيروني أبو الريحان 18 - 35 - 361     |
| - اليوسي الحسن 68 - 104                    |  |

## فهرس المؤلفين بالأعجمية

- بر (Berr H.) 187 - 327 - 331  
 - براكلوا (Barraclough G.) 185 - 188 - 189  
 - برغسون (Bergson H.) 396  
 - برلين (Berlin I.) 344 - 374 - 387  
 - برنار (Bernard J.) 151 - 152 - 159 - 332  
 - برنار (Bernard C.) 332  
 - برودل (Braudel F.) 140 - 145 - 186 - 188  
 - 189 - 190 - 193 - 194 - 285 - 287  
 - بروكس (Brooks Ph.) 116  
 - بروير (Bruer J.) 161 - 184 - 375  
 - بزانسون (Besançon A.) 165 - 186 - 170 - 171  
 - 172  
 - بكر (Becker C.) 75  
 - بالزاك (Balzac) 317 - 357 - 371  
 - بلوك (Bloch R.) 72 - 102 - 131 - 187 - 243  
 - بلوك (Bloch M.) 287  
 - بنديكت (Benedict R.) 54  
 - بنفنيست (Benveniste E.) 100 - 104  
 - بوا (Bois P.) 190  
 - بوتيه (Bautier R. - H.) 113  
 - بودان (Bodin J.) 18 - 154 - 175 - 187 - 196  
 - 280 - 258 - 352  
 - بورده (Bordet M.) 170 - 205  
 - بوركهارت (Burckhardt J.) 54 - 122 - 123  
 - 125 - 126 - 162 - 185 - 180 - 236  
 - 285 - 287 - 289 - 313 - 347 - 356  
 - 371 - 387  
 - بوريو (Bortio M.) 130  
 - ارستطو (Aristote) 216 - 333 - 376 - 393  
 - ارون (Aron R.) 72 - 195 - 235 - 238 - 306  
 - 308 - 314 - 330 - 365 - 383 - 387  
 - اريستوفان (Aristophane) 53  
 - اسكندر (Alexandre) 308 - 312  
 - افلاطون (Platon) 311 - 376 - 377 - 383 - 394  
 - اكتور (Acton) 44 - 60 - 111 - 176 - 336  
 - 355  
 - ألثوسير (Althusser L.) 195 - 345 - 366 - 400  
 - 394  
 - انتوني (Antoni C.) 347  
 - أوغست (Auguste) 262  
 - اوغستين (Augustin) 20 - 175 - 178 - 219  
 - 234 - 288  
 - اريكسن (Ericson E.) 169  
 - اليوت (Eliot G.) 305  
 - انجلز (Engels F.) 178 - 187 - 373 - 397  
 - اورثا (Ortega y Gasset) 236  
 - اورول (Orwell G.) 368 - 374 - 375  
 - باترفيلد (Butterfield H.) 61 - 273 - 285 - 318  
 - 349 - 353 - 365 - 373 - 374  
 - برتليمي (Berthelémy - Madeaule M.) مادل  
 - 158  
 - بارث (Barthes R.) 71 - 166  
 - باشلار (Bachelard G.) 322  
 - بانوكين (Bakounine) 166  
 - بالو (Belout L.) 153

- 197 - 169 - 128 - 117 - 108 - 62  
 - 305 - 295 - 287 - 253 - 201 - 198  
 400 - 394 - 383 - 333  
 156 - 155 - 151 (Jacob F.) جاكوب -  
 383 (Jambet Ch.) جامبه -  
 - 285 - 126 - 122 (Jeanne d'Arc) جان دارك -  
 374 - 313 - 287  
 140 (Jaurès J.) جورس -  
 220 - 218 (Gibb H.) جيب -  
 402 - 355 - 181 - 176 (Gibbon) جيون -  
 307 - 154 - 57 (Darwin Ch.) دارون -  
 372 (Dante) دانته -  
 338 - 327 - 308 - 305 - 291 (Dante A.) دانتو -  
 345 - 300 - 291 - 241 - 239 (Dray W.) دراى -  
 174 (Devereux G.) دفرو -  
 132 - 129 (Delporte H.) دلبورت -  
 131 (Dembska M.) دمبيسكا -  
 395 - 114 (Dentan R.) دنتان -  
 331 - 192 - 168 - 125 - 122 (Duby G.) دوبي -  
 348 - 255 - 237 - 187 (Durkheim E.) دوركهيم -  
 122 (Dozy R.) دوزي -  
 378 - 327 - 186 (Dostoevski F.) دوستوفسكي -  
 355 - 50 (Dumas A.) دوما -  
 122 (Dumay G.) دوماي -  
 - 133 - 103 - 102 - 101 (Dumézil G.) دمزيل -  
 313 - 206 - 205 - 170  
 171 - 168 (Dupront A.) ديرون -  
 350 (Diderot) ديلرو -  
 389 - 381 (Desanti J. - T.) ديسانتي -  
 185 - 184 - 170 (De Carlo M.) دي سرتو -  
 - 310 - 236 - 216 - 42 (Descartes) ديكارت -  
 404 - 403 - 393

- 176 - 175 - 128 - 127 (Bossuet) - بوسويه -  
 272 - 265 - 219  
 403 (Bulfin) بوفون -  
 134 (Bulfinch R. - W.) بوليت -  
 169 (Bull W. - C.) بوليت -  
 350 (Bolingbroke) بولينبروك -  
 244 (Bonaparte) بوناپارت -  
 353 (Bonald) بونالد -  
 34 (Beard Ch. - A.) بيرد -  
 305 (Burke E.) برك -  
 206 (Papadopoulos G.) بابادوبولوس -  
 122 (Panofsky E.) بانوفسكي -  
 400 - 371 - 370 (Proust M.) بروست -  
 402 - 389 - 387 - 377 - 373 (Popper K.) پوپر -  
 284 - 62 (Polybe) پوليب -  
 400 - 355 - 234 - 108 (Tacite) تاقيت -  
 394 (Trotzky L.) تروتسكي -  
 383 - 286 (Troeltsch E.) ترويلتش -  
 - 176 - 175 - 118 (Tocqueville A.) توكفيل -  
 197 - 182 - 177  
 283 - 247 - 246 (Tolesto L.) تولستوي -  
 128 - 55 (Toulimins) تولمين -  
 378 (Thomas d'Aquin) توما -  
 - 178 - 177 - 176 - 175 (Toynbee A.) توينبي -  
 326 - 285 - 181 - 180 - 179  
 - 110 - 103 - 102 - 24 (Tite - Live) تيت - ليف -  
 360 - 268 - 262  
 - 167 - 163 - 164 - 135 - 27 (Taine H.) تين -  
 402 - 371 - 336 - 255 - 197 - 187  
 371 (Tintoretto) تينتوريو -  
 57 (Thomson) ثورنتون -  
 - 61 - 51 - 49 - 46 - 42 (Thucydide) ثوقديد -

- 398 \_ 374 \_ 371 \_ 288 (Sartre J. - P.) سارتر  
 - 371 (Saint-Simon) سيمون  
 - 370 (Sainte - Beuve) بوف  
 - 284 \_ 205 (Syme H.) سايم  
 - 103 (Sperber D.) سپير  
 - 189 Spencer H.) سبنسر  
 - 389 \_ 106 (Spinoza) سپينوزا  
 - 375 (Staline) ستالين  
 - 246 (Stendhal) ستاندال  
 - 97 (Stephens L.) ستيفنس  
 - 388 (Sédillot R.) سيديو  
 - 389 \_ 377 \_ 374 (Socrate) سقراط  
 - 357 \_ 50 (Scott W.) سكوت  
 - 216 \_ 138 \_ 103 (Smith A.) سميت  
 - 206 \_ 145 (Sublet J.) سوبله  
 - 176 (Sorokin P.) سوروكين  
 - 206 \_ 113 (Sauvaget J.) سوفاجه  
 - 395 \_ 50 (Sophocle) سوفوكل  
 - 186 (Solé J.) سوله  
 - 295 (Seely) سيلي  
 - 146 \_ 141 \_ 140 \_ 139 (Simiand F.) سيميان  
 - 345 \_ 239 \_ 238  
 - 89 \_ 88 \_ 74 \_ 19 (Seignobos Ch.) سينوبوس  
 - 237 \_ 209 \_ 189 \_ 187 \_ 106 \_ 97  
 - 345 \_ 324 \_ 239 \_ 238  
 - 394 \_ 383 \_ 382 \_ 389 \_ 36 (Chatelet F.) شاتله  
 - 370 (Chateaubriand) شاتوبريان  
 - 280 \_ 276 \_ 273 (Charlemagne) شارلمان  
 - 88 \_ 81 \_ 40 \_ 37 (Champollion) شابوليون  
 - 315 \_ 307 \_ 128 \_ 127 \_ 122 \_ 91  
 - 142 (Cheenaux J.) شنو  
 - 183 \_ 146 \_ 145 \_ 140 \_ 137 (Chaunu P.) شونو  
 - 182 \_ 179 \_ 175 (Spengler O.) شبنغلر  
 - 260 \_ 235 \_ 58 \_ 55 \_ 34 (Ditthey W.) ديلتاي  
 - 354 \_ 335 \_ 333 \_ 332 \_ 314 \_ 308  
 - 389 \_ 359 \_ 358 \_ 357  
 - 353 (De Maistre J.) دي مستر  
 - 288 (Diodore) ديودور  
 - 338 \_ 320 \_ 318 \_ 317 (Dewey J.) ديوي  
 - 254 (Ratzel F.) راتزل  
 - 389 \_ 371 (Racine) راسين  
 - 308 (Rameau) رامسس  
 - 243 \_ 135 \_ 118 \_ 117 \_ 27 (Ranko L.) رانكه  
 - 355 \_ 354 \_ 353 \_ 336 \_ 332 \_ 326  
 - 402 \_ 400 \_ 358 \_ 357 \_ 356  
 - 338 (Reichenbach H.) رايشنباح  
 - 378 (Renaut A.) رنو  
 - 62 (Robespierre) روبيسبير  
 - 389 (Rodinson M.) رودنسون  
 - 260 \_ 207 \_ 70 \_ 35 (Rosenthal F.) روزنتال  
 - 284  
 - 136 (Rostow W.W.) روستو  
 - 205 (Rostovtzeff M.) روستوفتسف  
 - 378 \_ 377 \_ 352 \_ 188 (Rousseau) روسو  
 - 152 (Rouffier J.) روفيه  
 - 127 (Rawlinson) رولينسون  
 - 132 (Romero A. - M.) رومرو  
 - 102 (Romulus) رومولوس  
 - 198 (Romilly J.de) رومي  
 - 254 (Ritter K.) ريتير  
 - 113 (Richard J.) ريشار  
 - 237 \_ 236 \_ 235 \_ 55 (Rickert H.) ريكرت  
 - 389 \_ 385 \_ 362 \_ 329 \_ 240 \_ 238  
 - 344 \_ 173 (Ricoeur P.) ريكور  
 - 237 \_ 187 \_ 186 \_ 183 \_ 91 (Renan E.) رينان  
 - 336 \_ 325 \_ 313 \_ 309 \_ 285 \_ 255



- 186 - 187 - 176 - 168 - 81 (Febvre L.) ففر - 377 - 376 - 313 (Strauss D. - F) شتراوس -  
 287 - 256 - 255 394 - 380 - 387 - 384  
 142 - 137 (Floud R.) فلود - 50 (Shakespeare) شيكسپير -  
 193 - 148 - 142 - 140 (Furet F.) فوره - 357 (Schleiermacher F. - E.) شلايرماخر -  
 - 88 - 44 (Fustel de Coulanges N.) فوستل - 284 (Ciceron) سيسرون -  
 - 210 - 196 - 186 - 133 - 126 - 111 286 (Gatty B.) غاتي -  
 402 - 355 - 354 - 330 - 313 - 289 349 - 308 (Gadamer H.) غادامر -  
 141 - 119 (Fogel) فوجل - 337 - 298 - 290 - 239 (Gardiner P.) غاردينر -  
 - 309 - 196 - 183 - 121 (Foucauld M.) فوكو - 375  
 - 347 - 339 - 316 - 312 - 311 - 310 142 (Ganiage J.) غانياج -  
 370 - 368 - 366 - 364 - 360 - 348 206 (Graber O.) غرابار -  
 - 353 (Fichte) فيخته - 366 - 364 - 286 - 51 (Gramsci A.) غرامشي -  
 382 - 322 - 57 (Feyerabend P.) فيرايند - 391 - 378  
 153 (Vallois Dr) فالوا - 352 (Goethuyzen B.) غوتويزن -  
 323 (Valéry P.) فاليري - 383 - 262 (Grégoire (Pape) غرايغوار -  
 125 (Van Eyck (Frères) فان ايک - 373 - 332 - 251 - 236 - 149 (Galiléo) غليليو -  
 107 - 106 - 100 - 99 (Vaneina J.) فانسينه - 404 - 403  
 136 (Vovelle M.) فوفل - 143 (Goubert P.) غوبر -  
 - 128 - 90 - 88 - 52 - 44 - 18 (Voltaire) فولتر - 367 - 157 - 151 - 104 (Gobineau) غوبينو -  
 - 187 - 186 - 182 - 181 - 179 - 175 255 - 153 (Gautier E. - F.) غوتييه -  
 - 353 - 332 - 251 - 238 - 210 - 197 306 - 193 (Gurvitch G.) غورفيتش -  
 402 - 362 - 354 389 - 371 (Goldmann L.) غولدمان -  
 256 (Vidal de la Blache) فيدال - 219 - 218 (Goldziher I.) غولذيزهر -  
 372 - 50 - (Virgile) 371 (Goncourt (Frères)) غونکور -  
 394 - 393 - 292 - 123 (Vloo G.) فيکو - 177 - 175 - 114 - 44 - 27 (Guizot F.) غيزو -  
 345 - 190 (Viller P.) فيلار - 358 - 344 - 332 - 238 - 196 - 181  
 - 243 - 196 - 195 - 183 - 77 (Veyne P.) فيين - 180 - 179 - 175 - 117 (Geyl P.) غييل -  
 387 - 369 - 324 273 (Ferguson W.) فرغوسن -  
 206 (Wellhausen J.) فلهوزن - 125 (Froissart) فرواسار -  
 - 237 - 236 - 235 - 184 - 154 (Weber A.) فيبر - 183 - 173 - 165 - 164 - 161 (Freud) فرويد -  
 367 - 377 - 365 - 337 - 331 404 - 313 - 199 - 194  
 387 (Wittgenstein L.) فيدغنشتاين - 378 (Ferry L.) فري -  
 236 (Windelband) فينلبناند - 143 (Festinger L.) فستينگر -

54 (Kroeber) - كروبر  
 374 (Koesler A.) - كستلر  
 355 (Kleist H.) - كلايست  
 273 (Keller Ch.) - كلر  
 247 (Koutousov) - كوتوزوف  
 390 (Kojève A.) - كوجف  
 401 - 236 (Koyré A.) - كواره  
 172 (Kilborn B.) - كيلبورن  
 149 (Keynes J. - M.) - كينر  
 376 (Xenophon) - كسنوفون  
 239 - 140 (Labrousse E.) - لابروس  
 139 - 53 (Lazarsfeld P.) - لازارسفيلد  
 169 (Laforgue R.) - لافورغ  
 390 (Lacan J.) - لاكلن  
 40 (Lacouture J.) - لاكلوتير  
 403 (Lamarck) - لامارك  
 284 - 163 - 54 (Lamprecht K.) - لاميرخت  
 371 - 154 (Lanson G.) - لانسون  
 237 - 187 - 97 - 89 - 19 (Langlois H.) - لانغلو  
 403 (Lyle Ch.) - لايل  
 284 - 218 - 171 - 169 (Luther M.) - لوثر  
 129 (Lerai - Gourhan A.) - لوروا - غوران  
 - 146 (Le Roy - Ladurie E.) - لوروا - لادوري  
 283 - 191 - 190 - 147  
 119 (Legley M.) - لوغلي  
 145 - 137 - 72 (Le Goff J.) - لوغوف  
 236 - 167 (Lefebvre G.) - لوففر  
 357 - 97 (Lowth K.) - لوفيت  
 - 369 - 372 - 371 - 266 (Lukacs G.) - لوكاتش  
 396  
 265 - 263 (Léoz J.) - لوكوز  
 206 - 133 (Lombard M.) - لومبار  
 - 101 (Lévi - Strauss Cl.) - ليفي - ستروس  
 367 - 362 - 207 - 189 - 160 - 158

350 (Winckelman) - فينكلمان  
 306 - 293 - 262 - 261 - 246 (César) - قيصر  
 362 - 344 - 308 (Carr) - كار  
 336 - 42 (Carlyle Th.) - كارلايل  
 329 (Carnap R.) - كارنپ  
 375 (Carnot L.) - كارنو  
 402 - 348 - 276 - 163 (Cassirer R.) - كاسيرر  
 293 (Caselius) - كاسيوس  
 374 (Camus A.) - كامو  
 206 (Cahen Cl.) - كاهن  
 206 (Caetani L.) - كايثاني  
 172 (Crapanzano V.) - كرابانزانو  
 - 61 - 79 - 75 - 61 - 34 (Croce B.) - كروتشه  
 - 339 - 335 - 332 - 310 - 238 - 89  
 - 392 - 389 - 372 - 366 - 362 - 357  
 404 - 395  
 265 - 251 (Copernicus) - كوبرنيكس  
 193 (Couteau - Bégary H.) - كوتو - بغاري  
 - 389 - 387 - 384 - 383 (Corbin H.) - كوربان  
 400 - 398  
 187 (Cornu A.) - كورنو  
 251 (Columbus) - كولمبس  
 - 34 - 19 - 18 (Collingwood R. - H.) - كولينجود  
 - 290 - 180 - 179 - 83 - 61 - 37 - 36  
 - 364 - 363 - 339 - 338 - 307 - 306  
 401 - 366  
 - 236 - 237 - 189 - 178 (Comte A.) - كونت  
 360 - 348 - 264 - 277 - 264  
 322 - 104 - 100 (Cohen M.) - كوهن  
 143 (Katz D.) - كاتز  
 371 (Kafka F.) - كافكا  
 - 369 - 367 - 365 - 364 - 309 (Katz d.) - كاتز  
 393

- 155 (Monod J.) - مونو  
284 (Mouenier R.) - مونييه  
280 (Meyer L. - A.) - مير  
244 (Mirabeau) - ميرابو  
297 - 285 - 238 - 75 (Meyerhoff H.) - ميرهوف  
374 - 338 - 328 - 318 - 305  
- 122 - 55 - 47 - 42 - 27 (Michelet J.) - ميشله  
- 172 - 171 - 166 - 136 - 134 - 126  
- 287 - 259 - 249 - 233 - 196 - 196  
394 - 373 - 354 - 310 - 309  
390 - 348 - 347 (Meincke F.) - مينكه  
142 (Mège J. - L.) - مييج  
- 291 - 236 - 115 - 90 (Napoléon) - نابوليون  
370 - 308  
143 (Noonan J. - T.) - نونان  
191 - 186 - 137 - 72 (Nora P.) - نورا  
202 (Numa) - نوما  
206 (Niebhuhr B.) - نييهر  
- 363 - 348 - 163 - 162 (Nietzsche F.) - نيتشه  
390 - 388 - 387  
402 - 332 - 236 (Newton I.) - نيوتن  
254 - 81 (Humbolt A.) - هامبرلت  
396 (Heidegger M.) - هايدهغر  
- 286 - 259 - 177 - 176 - 175 (Herder) - هردر  
402 - 370 - 352 - 311 - 311  
- 290 - 240 - 239 (Hempel C. - G.) - همپل  
345 - 337 - 301 - 296 - 291  
318 - 305 (White M.) - هوايت  
132 - 130 - 115 (Hubert J.) - هوبر  
349 - 125 - (Huppert G.) - هوبرت  
377 (Hobbes Th.) - هويس  
281 - 280 - 279 (Hodgson M.) - هودجسون  
134 (Hedricourt A.) - هودريكور  
136 (Lévy - Léboyer M.) - ليفي  
136 (Léontieff W.) - ليونتيف  
187 (Mabillon) - ماييون  
206 (Marçale G.) - مارسه  
- 187 - 183 - 177 - 175 - 60 (Marx K.) - ماركس  
- 360 - 348 - 277 - 236 - 196 - 194  
404 - 389 - 378 - 373 - 371  
- 246 - 243 - 184 - 34 (Marrou H. - I.) - مارو  
396 - 383 - 382 - 344 - 324  
170 (Maritain J.) - ماريتان  
116 - 110 (Marichal R.) - ماريشال  
62 - 61 (Massin J.) - ماسن  
390 - 344 - 196 - 44 (Maceulay Th.) - ماكولي  
- 245 - 181 176 - 175 (Machiavel) - ماكيافالي  
- 376 - 360 - 348 - 300 - 289 - 284  
401 - 394  
120 - 119 (Mâle E.) - مال  
191 (Malthus) - مalthوس  
374 (Maignaux A.) - مالرو  
355 - 60 (Manzoni A.) - مانزونو  
382 (Mennheim K.) - مانهايم  
120 (Miles G. - C.) - مايلز  
206 (Mez A.) - متز  
374 (Merleau - Ponty M.) - مرلو - بونتي  
297 - 291 (Mandelbaum M.) - مندلبوم  
396 - 345 - 155 - 73 - 60 (Morazé Ch.) - مورازه  
189 - 187 (Mauss M.) - موس  
186 (Morimoto K.) - موريموتو  
205 (Mormsen Th.) - مومسن  
- 176 - 154 - 90 (Montesquieu) - مونتسكيو  
- 289 - 254 - 236 - 187 - 181 - 178  
- 361 - 360 - 354 - 352 - 309 - 301  
402 - 401

398 - 392 - 389 - 376 - 364 - 362	396 - 391 (Hussert) - هوسرل -
252 - 131 (Higounet Ch.) - هيغونه -	118 (Hugo V.) - هوغو -
- 127 - 122 - 60 - 51 - 20 (Haeckel E.) - هيكل -	153 (Hall E. - T.) - هول -
378 - 175	- 102 - 98 - 90 - 50 - 47 (Homère) - هوميروس -
171 (Hughes S.) - هيوز -	372 - 311 - 201
- 237 - 106 - 97 - 83 - 16 (Hume D.) - هيوم -	- 126 - 125 - 123 - 122 (Hulzinga J.) - هويزينغا -
384 - 350 - 250	269
244 (Whewell W.) - هيوول -	- 49 - 47 - 46 - 42 - 18 (Herodote) - هيرودوت -
169 - 127 (Wilson W.) - ولسن -	- 324 - 286 - 201 - 153 - 99 - 68 - 81
244 - 243 - 234 (Walsh W.) - وولش -	401
326 - 182 - 175 (Jaspers K.) - ياسبرس -	- 182 - 181 - 180 - 133 - 52 (Hegel) - هيغل -
168 - 167 (Jung K.) - يونج -	- 357 - 336 - 286 - 248 - 235 - 216

## فهرس المفاهيم

Enquete	استقصا	Episteme	إبستمية
Questionnaire	استمارة	Hasard	اتفاق (خبط)
Délocalisation	استمخال	Reefia	آثار مادية
Passéification	استمضاء	Artefacts	أثریات
Historiographie	اسطوغرافيا	Ethnologie	اثنيات
Topographie	أسماء المواقع (علم)	Ethnolinguistique	اثنولسنيات
Indication	اشارة	Ethnopsychiatrie	اثنوفسنيات
Polyaémie	اشتراك	Prescience	أجفار
Problématique	اشكالية	Paléontologie	احاثات (علم)
Généralisation	اشمال	Probabilisme	احتمالي (منطق)
Epistémologie	اصوليات	Réduction	احالة
Relation	اضافة	Statistique	احصاء
Blocage	اعاقة	Chronique	أخبار
Expérience	اعتبار	Chroniqueur	أخباري
Anthroponymie	الأعلام (علم)	Historiographie d'un sujet	أدييات
Individualisation	أفراد	Anthropologie	ادميات
Décollage	اقلاع	Anthropologue	ادمياتي
Suasion	اقناع	Chronologiste	اراخ
Mythe	امثلة	Historial	ارخاني
Mythologie	أمثليات	Historicité	ارخانية
Mythologue	امثلياتي	Historisation	ارخنة
Commissaire-priseur	أمين	Antique	ارخيائي
Référence	انتساب	Archéologie	ارخيات
Retournement	انتكاس	Archéologue	ارخيائي
Généalogie	الانساب (علم)	Archéologie	ارخيولوجيا
Anthropomorphisation	انسة	Ambivalence	ازدواجية
Humanités	انسانيات	Représentation	استحضار
Idéogrammes	انشائيات	Orientalisme	استشراق
Régression	انعطاف الزمان	Erudition	استطراف
Retournement dialectique	انعكاس	Esthétisme	استطراف

Combinaison	تأليف	Longue durée	إيقاع بطيء
Hermeneutique	تأويل	Iconographie	إيقونات
Antiquaire	تحافت	Erudit	بحانة
Déviation	تحريف	Substitutives	بدلية (جداول)
Résurrection	تحريك	Commencement absolu	بدوة
Périodisation	تحقيب	Programme	برنامج
Falsification	تدليس	Message génétique	بريد الجينة
Classification	تصنيف	Carte Postale	بطاقة بريدية
Comput	تعدد	Structure	بنية
Critique positive des témoignage	تعديل	Ecologie	بيئات
Définition	تعريف	Bibliométrie	بيبلوميترية
Spécification	تعيين	Sociobiologie	بيولوجيا اجتماعيات
Explication	تفسير	Datation	تأريخة
Compréhension	نفهم	Chronologie	تاريخ
Découpage	تفصيل	Hist. matérielle	بالتأثير المادي
Tradition	تقليد	Hist.Symbolisante	بالتمثال
Calendrier	تقويم	Hist. Naturelle	بالجينة
Evaluation	تقييم	Hist. Psychologique	بالحلم
Implication	تلازم	Hist. Narrative	بالخبر
Doc.figuré	تمثال	Hist. Quantitative	بالعدد
Représentation	تمثل	Hist.Documentaire (diplomatique)	بالمهد
Illustration	تمثيل	Hist. Conceptualisante	بالمفهوم
Interdisciplinarité	تناهج	Hist. Culturelle	الثقافي
Métissage	تهجين	Hist. Reflexive	الدراية
Chroniques	تواريخ	Hist. Historisante	الرواية
Séne	توالية	Hist. Mémorable	المحفوظ
Localisation	توطين	Hist. Événementielle	الوقائع
Datation	توقيت	Historiographie	تاريخات
Diachronie	تولد	Historique	تاريخي
Diachronique	تولدي	Historicisme	تاريخانية
Thématique	تيمائي	Historiographie	تاريخيات
Tripartition	ثلاثية	Indexation	ناشرة
Hist. Universelle	الجامع (التاريخ)	Synthèse	تألفة

Hasard	خبط	Dialectique	جدل
Expert	خبير	Critique négative des témoignages	جرح
Fin, perfection	ختم	Hist. sériele	جدولي
Spécifique	خصوصي	Géo.historique	جغرافيا تاريخية
Economisme	الخط الاقتصادي	Socialisation	جمعة
Naturalisme	الخط الطبعاني	Proposition historique	جملة أخبارية
Matérialisme	الخط المادي	Ethnographie	جنسيات
Paléographie	الخطوط الديوانية (علم)	Géohistoire	جيو تاريخ
Sigillographie	الخواتم والطابع (علم)	Fait hist. humain	حادثة
Palier	درج	Annaliste musulman	حافظ
Preuve	دليل	Ordinaire	حاسوب
Chronos, ère	دهر	Support documentaire	حاملة
Cercle	دور	Intrigue	حكمة
Cycle historique	دورة	Délimitation	حد
Corpus historique	ديوان التاريخ	Fait hist.	حدث
Esprit public	ذهنية العموم	Evenement immédiat	فاثر
Code génétique	راموز وراثي	Avénement	حدوث
Narrateur	الراوي	Tradition musulmane	حديث
Archives	رثائد	Fouilles	حفريات
Archivistique	رثايدات	Rétention mnésique	حفظ
Doc. juridique	رسم	Période	حقبة
Chiffré	رقمي	Mimesis	حكاية
Héraldique	الرنوك (علم)	Jugement communautaire	حكم بالاثار
Récit hist.	رواية تاريخية	Jugement personnel	حكم بالراي
Calendrier	روزنامة	Science occulte	حكمة
Romantisme	رومانسية	Positivité	حكميات
Cryptographie	زمام السر	Annales	حوليات
Temporalité	زمانية	Annaliste	حولياتي
Sega	ساغة	Paléozoologie	حيوانات بائدة
Narration	سرد	Miracle	خارقة
Séquence	سردية	Particulier	خاص
Suite	سريد	Nouvelle, narration	خبر
Plan	سطح	Fait-divers	خبر الأحاد

Equipe de recherche	فرقة باحثة	Succession	سلسلة
Egyptologie	فرعونيات	Biographie	سيرة
Activité hist.	فعالية	Témoign	شاهدة
Droit islamique	فقه	Ambiguïté	شبهة
Ph. de l'histoire	فلسفة التاريخ	Stemmatique	شجرة النص
Index	فهرسة	Totalisation	شمولية
Philologie	فيلولوجيا	Hist. totale	الشمولي (التاريخ)
Préstatistique	قباحصائي	Bande dessinée	صورية. صوائر
Préhistoire	قبتاريخ	Ev. mémorable	طارئة
Protostatistique	قراحصائي	Naturalisation	طبيعة
Protohistoire	قزناريخ	Stratigraphie	الطبقيات (علم)
Roman hist.	قصص تاريخي	Anecdote	طريفة
Coupure épistémologique	قطيعة	Mutation	طفرة
Indice	قرينة. قرائن	Expérience	عبرة
Retournement	قلبة	Computation	عد
Mesure	قياس	Présentat. graphique	عرض بياني
Mensuration	قياسة	Commissaire-présent	عريف
Valeur	قيمة	Epoque	عصر
Fait d'hist. nat.	كائنة. كوائن	Aléatoire (logique)	عشوائيات
Hist. intégrale	الكامل (التاريخ)	Rationalisation	عقلنة
Théologie de l'histoire	كلاميات التاريخ	Laïcisation	علمنة
Totalité	كلّة	Cause	علّة
Collectionneur	كناز	Scientisme	علموية
Quantifier	كمكم	Providence	عناية ربانية
Cosmologie	كونيات	Nomendature	عنونة
Cosmologue	كونياتي	Diplomatique	العهود (علم)
Anachronisme	لا توقيت	Echantillon	هيئة
Anachronique	لاتوقيتي	Mirabilia	عيون الاخبار
Linguistique	لغويات	Fin, but	غاية
«M»	«م»	Exploit mémorable	فاعلة. فواعل
Événement	ماجرى. ماجريات	Individu	فردن
Synthèse	مللفة	Individuel	فردني
Monographie	مبحثة	Hyp. contrefactuelle	قرضية عكسواقعية



Discipline connexes	المواكبة (العلوم)	Trifonctionnalité	مثلث وظيفي
Cult. magiste	موبدانية	Equivoque	محتمل
Modèle	مودل. مودل	Durée	مدة
Modélisation	مودلة	Erudit	مدقق
Objectivité	موضوعية	Trace mnésique	مذكورة
Induit	مولّد	Fossile	مستحي
Métallistore	ميتاسطوريا	Niveau	مستوى
Trend	ميل	Démarche, approche	مسلك
Anecdote	نادرة	Corpus hist.	مسند
Annnonce, év. attendu	نبأ	Gnile temporelle	مشباك زماني
Paleobotanique	النباتات البائدة (علم)	Devenir	مصير
Syntaxe logique	نحو	Concordance	مطابقة
Relativisme	نسبانية	Topique	مطلب
Relativité	نسبية	Miracle	معجزة
Suite, séquence	نسق	Epistémologie	معرفيات
Analyse discusion	نظر	Informatique	معلومات
Système	نظمية	Sens, contenu sémantique	معنى
Psychologisme	نفوسية	Bloqué	معوّق (تطور)
Critique hist.	نقد	Concepts. généralisateurs	مفاهيم مؤلفة
Epigraphie	النقشيات (علم)	Singulier	مفرد
Numero	نمره	Erudit	مفّن
Nomothétique	نُمسيات	Déclaration sous serment	مقال
Typologie	نمذجة	Unité de mesure	مقياس
Type	نموذج	Hagiographie	المناقب (علم)
Prototype	أصلي (نموذج)	Pluridisciplinarité	مناهجة
Idealtipe	ذهني (نموذج)	Discipline	منحي
Numérotation	نومرة	Logiciel	منطاق
Numismatique	النميات (علم)	Vision du monde	منظور الكون
Événement	واقعة	Méthode	منهاج
Doc. écrit	وثيقة	Méthodologie	منهاجيات
Source première	أصلية (وثيقة)	Méthodologue	منهاجياتي
Orientation	وجه	Météorologie	الموازن والمكايل (علم)
Ontologie	وجوديات	Toponymie	المواق (علم)

Suite continue	ولاء	Unité de référence	وحدة انتسابية
Avénement	وقوع	Unique	وحد
Hystérie	هرع	Génétique	الوراثيات (علم)
Hiéroglyphe	هيروغليف	Bibliophile	وراق
Heuristique	يورستيك	Positivisme	وضعانية

---

## المراجع بالعربية

- ابن حيان، المقتبس، ج ٧ (ملريد 1967).
- ابن خلدون، المقدمة (بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967).
- ابن الصلاح، علوم الحديث (دمشق، دار الفكر، 1986).
- ابن قتيبة، حيون الأخبار، 4 أجزاء (القاهرة، دار الكتاب 1925 - 1930).
- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول (بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1958).
- ابن كثير، البداية والنهاية، 14 ج (بيروت، دار الكتب العلمية، 1984).
- بوير كارل، علم المذهب التاريخي، ترجمة عبد الحميد صبره (القاهرة 1959).
- البيروني أبو الريحان، الآثار الباقية عن القرون الخالية ط سخاو 1923.
- الخالدي طريف، دراسات في تاريخ الفكر الإسلامي (بيروت 1972).
- الخطيب البغدادي أبو بكر، الكفاية في علم الرواية (بيروت 1988).
- الدوري عبد العزيز، دروس في نشأة علم التاريخ عند العرب (بيروت، الكاثوليكية 1980).
- الدينوري ابو حنيفة، الأخبار الطوال (القاهرة 1980).
- رستم أسد، مصطلح التاريخ (بيروت 1939).
- سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي (القاهرة 1971).
- السخاوي محمد بن عبد الرحمن، الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، ط أحمد العلي (بيروت د.ت).
- الصالح صبحي، علوم الحديث ومصطلحاتها (دمشق، 1959).
- عثمان، د. حسن، منهج البحث التاريخي (القاهرة، مطبعة المعارف 1980).
- العظمة عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (بيروت، الطليعة 1983).
- كاسيرر ارنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، دار النهضة العربية، د.ت).
- كولنجوود روبين، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل (القاهرة 1981).
- متر آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تعريب محمد أبو ريذة.
- (القاهرة 1940).
- المسعودي علي بن الحسن، مروج الذهب ومعادن الجوهر، 4 أجزاء، (القاهرة 1958).

- مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم 3 أجزاء (القاهرة 1915 - 1916).
- المقدسي المطهر بن طاهر، كتاب البدء والتاريخ (باريس 1899 - 1919).
- المقرئ أحمد بن علي، اتماظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء. (القاهرة 1967 - 1971).
- موافي عثمان، منهج النقد التاريخي عند المسلمين والمنهج الأروبي (الاسكندرية، د.ت.).
- الناصري أحمد بن خالد، كتاب الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى 9 أجزاء (الدار البيضاء، دار الكتاب، 1954 - 1956).
- وولش وليم ه. ، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود (القاهرة، 1962).

- ANTONI Carlo, **L'historisme** (Genève, Droz, 1963).
- ANNALES E.S.C., Paris.
- **Les Arabes par leurs archives**, XVI-XXè s. (Paris, CNRS, 1976).
- ARNAUD et NICOLE, **La logique ou l'art de penser** (Paris, Flam., 1970).
- ARON Raymond, **Introduction à la philosophie de l'histoire**. Essai sur les limites de l'objectivité historique (Paris, Gall., 1948).
- AUGUSTIN St., **La cité de Dieu**, 2t. (Paris, Garnier, 1941-6).
- BARRACLOUGH Geoffrey, **Tendances actuelles de l'histoire** (Paris, Flam., 1980).
- BERR Henri, **La synthèse en histoire** (Paris, A. Michel, 1953).
- BESANÇON Alain, **Histoire et expérience de soi** (Paris, Flam. 1971).
- BLOCH Marc, **Apologie pour l'histoire ou métier d'historien** (Paris, H. Colin, 1964).
- BODIN Jean, **La méthode de l'histoire** (Paris, 1941).
- BORILLO Marc, **Archéologie et calcul** (Paris, Plon, 1978).
- BOSSUET, **Discours sur l'histoire universelle** (Paris, G.-F., 1966).
- BOURDET Guy et H.MARTIN, **Les écoles historiques** (Paris, Le seuil éd., 1983).
- BRAUDEL Fernand, **Ecrits sur l'histoire** (Paris, G.-F., 1969).
- BRUNET J.-P. et A. PLESSIS, **Introduction à l'histoire contemporaine** (Paris, A. Colin, 1972).
- BULLIET Richard, **The Camel and the Wheel** (Camb., Harvard U.P., 1975).
- BURCKHARDT Jacob, **La civilisation de la Renaissance en Italie**, 2 t. (Paris, Plon, 1958).
- **Considérations sur l'histoire universelle** (Paris, Payot, 1971).
- BUTTERFIELD Herbert, **Man on his Past. The Study of the History of Historical Scholarship** (Boston, Beacon Press, 1960).
- CARBONNELL CH.-O., **L'historiographie** (Paris, PUF, 1981).
- CARR Edward, **What is History?** (London, Pelican Books, 1964).
- CASSIRER Ernst, **The Problem of Knowledge** (cf. ouvrages en arabe).
- CHATELET François, **La naissance de l'histoire**. La formation de la pensée historique en Grèce (Paris, édi. de minuit, 1962).
- CHOUERI Youssef, **Arab History and the Nation-State**. A Study in Modern Arab Historiography, 1820 - 1980, (London, Routledge, 1989).
- COLLINGWOOD R.-C., **The Idea of History** (cf. ouvrages en arabe).
- CORVISIER André, **Sources et méthodes en histoire sociale** (Paris, SEDES., 1980).
- COUTEAU-BEGARY Herve, **Le phénomène «Nouvelle Histoire»**. Grandeur et décadence de l'école des Annales (Paris, Economica, 1990).
- CRAPANZANO Vincent, **The Hamadsha**. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry (Un. of Chicago P., 1973).
- CROCE Benedetto, **History as the Story of Liberty** (N.-Y., Meridian Books, 1955).
- **Théorie et histoire de l'historiographie** (Genève, Droz, 1968).
- DELPORTE HENRI **Archéologie et réalité**. Essai d'approche épistémologique (Paris, Picard, 1984).
- DELORME Jean, **Chronologie des civilisations** (Paris, PUF, 1970).

- DELORT Robert, **Introduction aux sciences auxiliaires de l'histoire** (Paris, A. Colin, 1969).
- DENTAN Robert, ed., **The Idea of History of the Ancient Near East** (Yale U.P., 1955).
- DILTHEY Wilhelm, **Le monde de l'esprit**, 2 vol., trad.fr., Paris, 1947.
- DRAY William, **Laws and Explanation in History** (Oxford U.P., 1957).
- DUBY Georges, **Guerriers et paysans VIII - XII<sup>e</sup> s., premier essor de l'économie européenne**. (Paris, Gall. 1978).
- DUMEZIL Georges, **Apollon sonore et autres essais**. Esquisses de mythologie (Paris, Gall., 1982).
- Mythe et épopée** (Paris, PUF, 1968).
- ELIADE Mircea, **Aspects du mythe** (Paris, Gall., 1963).
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, XV<sup>th</sup> ed. 1974.
- ENCYCLOPEDIA UNIVERSALIS. 1<sup>ère</sup> éd. et supp. (Paris, 1968, 1980).
- ENCYCLOPÉDIE DE L'ISLAM, éd. 1 et 2.
- FEBVRE Lucien, **La terre et les hommes**, Introduction géographique à l'histoire (Paris, A. Michel, 1922).
- **Combats pour l'histoire** (Paris, A. Colin, 1965).
- FESTINGER L. et D. KATZ, dir., **Les méthodes de recherche dans les sciences sociales**, 2t., (Paris, PUF, 1963).
- FLOUD Roderick, **An Introduction to Quantitative Methods for Historians** (London, Methuen, 1973).
- FROGER Jacques, **La critique des textes et son automatisation** (Paris, 1963).
- FUSTEL de Coulanges Numa, **La cité antique** (Paris, Flam., 1984).
- GADAMER Hans, **Le problème de la conscience historique** (Paris - Louvain, 1963).
- GARDINER Patrick, ed., **The Philosophy of History** (Oxf.U.P., 1974).
- GATTY Bernard, **Les comptes du temps passés** (Paris, Hermann, 1985).
- GEYL Pieter, **Debates with Historians** (N.-Y., Mer. Books, 1958).
- GOLDZIEHER Ignaz, **Etudes sur la tradition islamique** (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1952).
- GOUBERT Pierre, **Louis XIV et vingt millions de Français** (Paris, Flam., 1980).
- GRIMAL Pierre, **Cloéron** (Paris, Fayard, 1986).
- GUIZOT François, **Histoire de la civilisation en Europe** (Paris, Hachette, 1985).
- HALKIN Léon, **Initiation à la critique historique** (Paris, A. Colin 1973).
- HEGEL, **Leçons sur la philosophie de l'histoire** (Paris, Vrin, 1946).
- HEMPEL Carl-G., **Philosophy of Natural Sciences** (Englewood Cliffs, 1966).
- HERDER, **Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité**
- **HISTOIRE GENERALE DE L'AFRIQUE** (Paris, Unesco, 1980).
- HODGSON Marshall, **The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization**, 3 vol., (Un. of Chicago P., 1974).
- HUIZINGA Jan, **The Waning of the Middle Ages** (London, Penguin Books, 1955).
- HUME David, **Enquête sur l'entendement humain** (Paris, Aubier, 1947).
- JASPERS Karl, **Origine et sens de l'histoire** (Paris, Plon, 1954).
- LANGLOIS, cf SEIGNOBOS
- LAZARSFELD Paul, **Philosophie des sciences sociales** (Paris, Gall. 1970).
- LEFEBVRE Georges, **La naissance de l'historiographie moderne** (Paris, Flam., 1971).

- Le Goff Jacques et P.NORA, dir., **Faire l'histoire**, 3 t. (Paris, Gall., 1974).
- LE ROY-LADURIE Emmanuel,  **Paysans de Languedoc** (Paris, Flam., 1969).
- LOMBART Maurice, **L'Islam dans sa première grandeur** (Paris, Flam., 1971).
- LOWITH Karl, **Meaning in History** (Un. of Chicago P., 1949).
- LUKACS George, **Le roman historique** (Paris, Payot, 1965).
- MACAULAY Thomas, **Histoire d'Angleterre, 1685 - 1702**, 2 t. (Paris, Laffont, 1989).
- MALE Emile, **L'art religieux du XIII<sup>e</sup> s. en France** (Paris, 1899).
- MANDELBAUM Maurice, **The Anatomy of Historical knowledge** (John Hopkins U.P., 1977).
- MARROU Henri I., **De la connaissance historique** (Paris, Le seuil éd., 1954).
- MELANGES EN L'HONNEUR DE FERNAND BRAUDEL (Toulouse, Privat, 1973).
- MEYERHOFF Hans, **The Philosophy of History in our Time** (N.-Y., Anchor Books, 1959).
- MEZ Adam, cf ouvrages en arabe.
- MICHELET Jules, **Jeanne d'Arc** (Paris, Gall., 1974).
- MOMIGLIANO A., **Histoire et historiens de l'Antiquité** (Genève, 1958).
- MONTESQUIEU, **L'esprit des lois** (Paris, Gall., 1979).
- MORAZE Charles, **La logique de l'histoire** (Paris, Gall., 1967).
- NADEL George H., dir., **Studies in the Philosophy of History** (N.-Y., 1965).
- NIETZSCHE F., **Considérations inactuelles** (Paris, Aubier, 1954).
- NOONAN J.-T., **Contraception et mariage** (Paris, Le cerf, 1969).
- NOUSHI André, **Initiation aux sciences historiques** (Paris, Nathan, 1967).
- PANOFKY Erwin, **Architecture gothique et pensée scholastique** (Paris, Ed. de minuit, 1967).
- **Essais d'iconologie** (Paris, 1967)
- POPPER Karl, cf ouvrages en arabe.
- RANKE Leopold, **Histoire de la papauté pendant les XVI et XVII<sup>e</sup> s.** (Paris, Laffont, 1986).
- REMOND René, dir., **Etre historien aujourd'hui** (Paris, Unesco, 1988).
- RENAN ERNEST, **Vie de Jésus** (Paris, Gall., 1974).
- RICHARD P. et R. JAULIN, **Anthropologie et calcul** (Paris, Pion, 1971).
- RICKERT Heinrich, **Science and History. A Critique of positivist Epistemology** (N.-Y., Van Nostrand, 1962).
- ROSENTHAL Franz, **A History of Muslim Historiography** (Leiden, Brill, 1968).
- ROSTOFZEFF M., **The Social and Economic History of the Roman Empire**, 2 t. (Oxf. U.P., 1957).
- SAMARAN Ch., dir., **L'histoire et ses méthodes** (Paris, Gall., 1961).
- SAUVAGET Jean, **Introduction à l'histoire de l'Orient musulman**, rev. par Cl. Cahen (Paris, A. Maisonneuve, 1961).
- SEIGNOBOS Ch. et H. Langlois, **Introduction aux études historiques** (Paris, Hachette, 1898).
- SPINOZA, cf ouvrage en arabe.
- STEPHENS Lester D., **Historiography: A Bibliography** (New Jersey, 1975).
- TAINE Hyppolite, **Les origines de la France contemporaine** (Paris Laffont, 1986).
- TOULMIN St. et J. Goodfield, **The Discovery of Time** (N.-Y., Torchbooks, 1965).
- VEYNE Paul, **Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie** (Paris, Le seuil éd., 1971).

- VICO Gianbattista, **Principes d'une science nouvelle** (Paris, Unesco, 1953).
- VOLTAIRE, **Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII**, 2L (Paris, Garnier, 1964).
- VOVELLE Michel, **Piété baroque et déchristianisation. Les attitudes devant la mort en Provence au XVIII<sup>e</sup> s.** (Paris, Plon, 1973).
- WALSH William, cf ouvrages en arabe.
- WEBER Max. **Essais sur la théorie de la science**, trad. FR., Paris, 1965.
- ZYSBERG André, **Les galères de France et la société des galériens. 1660 - 1748** (Paris, Le seuil éd., 1986).

## المجلات

- ARON R., «Comment l'historien écrit l'épistémologie», ANNALES, VI/1971, 1319 - 1354.
- CHARTIER Roger, «Comment on écrivait l'histoire au XVI<sup>e</sup> s.» ANNALES, IV/1974, 883, sqq.
- CHAUNU Pierre, «L'histoire sérielle. Bilan et perspectives» REVUE HISTORIQUE, A.-J./ 1970, 297 - 320.
- DEMBISKA Maria, «La paléobotanique, science auxiliaire de l'histoire» ANNALES, V/1970, 1471-4.
- GRANDAZZI Alexandre, «L'avenir du passé. De l'histoire de l'historiographie à l'historiologie», DIOGENE, Paris, No 151, 1990, 56 - 78.
- GUENEE Bernard, «Les genres historiques au Moyen Age», ANNALES, IV/1973, 997 - 1016.
- HUPPERT George, «The Renaissance Background of Historicism» HISTORY AND THEORY, V/1965, 48 - 60.
- «Naissance de l'histoire en France: les «Recherches» d'Etienne Pasquier», ANNALES, I/1968, 69 - 105.
- LE GOFF Jacques, «Les 3 fonctions indo-européennes, l'historien et l'Europe féodale», ANNALES, IV/1979, 1187 - 1215.
- MALAMOUD Charles, «L'œuvre d'Emile Benveniste: une analyse linguistique des institutions indo-européennes», ANNALES, III-IV/ 1971, 653 - 63.
- MORAZE Charles, «logique du vivant et logique de l'histoire» ANNALES, I/1974, 107 - 137.
- PATLAGEAN Evelyne, «Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale», ANNALES, I/1968, 106 - 126.
- PERROT Claude, «L'histoire dans les royaumes agni de l'est de la Côte d'Ivoire», ANNALES, VI/1970, 1659 - 77.
- SMITH Pierre et Dan Sperber, «Mythologiques de Georges Dumézil» ANNALES, III-IV/ 1971, 559 - 86.
- SUBLET Jacqueline, «La prosopographie arabe», ANNALES, V/1970, 1230-9.
- VILAR Pierre, «Histoire marxiste, histoire en construction. Essai de dialogue avec Althusser», ANNALES, I/1973, 165 - 98.



## أعمال المؤلف

- أدبية : الغربية (1972) ؛ اليتيم (1978) ؛ الفريق (1986) ؛ أوراق (1989) .
- نقدية : الأيديولوجيا العربية المعاصرة (1970) ؛ العرب والفكر التاريخي (1973) ؛ أزمة المثقفين العرب (1974) ؛ ثقافتنا في ضوء التاريخ (1983) .
- مفاهيم : الأيديولوجيا (1980) ؛ الحرية (1981) ؛ الدولة (1991) .
- تاريخية : مجمل تاريخ المغرب (1984) ؛ أصول الوطنية المغربية (1977) ؛ مقاربات تاريخية (1992) .





# مفهوم التاريخ

هل التاريخ - الوقائع كابوس تتمنى ان  
تنقلت منه بأية وسيلة سحرت (بالقن)،  
بالبحث عن أسرار الطبيعة، برعاية  
الحق المطلق، باصطحاب ملك  
الأنس... أم هل التاريخ المحفوظ  
هو بالنسبة لنا سبيل الإصلاح  
والانجاز والتحرر؟ هذا هو السؤال  
المطروح على كل واحد منا،  
والجواب لا يأتي مما نعرف بل مما  
نعماني.

[6.3.7]



ص ب ١١٣/٥١٥٨ بيروت - لبنان  
ص ب 4006 - الدار البيضاء - المغرب

المركز الثقافي العربي